وجهات نظر

الكتب

فى الثقافة والسياسة والفكر

Weghat Nazar - Volume 9 - Issue 105 - October 2007

مجلة شهرية . العدد المائة وخمسة . السنة التاسعة . أكتوبر ٢٠٠٧ . الثمن عشرة جنيهات



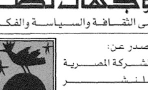
المسكوت عنه فى قضايا الصحافة

- أوروبا : هل تصبح إسلامية؟
- الأمريكان : كيف يبيعون حروبهم؟!
- الصور : ألبوم التاريخ .. يوميات مقدسية
- حكايا اللطائف والقطائف

حلمي التوني 2007

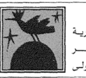
السنة التاسعة
العدد المائة وخمسة
أكتوبر ٢٠٠٧

عضو مجلس الإدارة المنتدب للإنتاج
أحمد الزيادى

في الثقافة والسياسة والفكر

تصدر عن:
الشركة المصرية
للنشر
العربي والدولي




رئيس مجلس الإدارة
إبراهيم المعلم

رئيس التحرير
سلامة أحمد سلامة
رئيس التحرير الفنى
حلمى التونى
مدير التحرير
أيمن الصياد



محتويات العدد:

كتّاب العدد:

- تانيا راينهارت.. عالمة لغويات إسرائيلية ومن نشطاء حركة السلام.
- تيموثى جارتون آش.. أستاذ الدراسات الأوروبية بجامعة أكسفورد.
- جيفرى سانت كلير.. صحفى وكاتب ومحرر نشرة Counterpunch السياسية.
- حسام تمام.. باحث مصرى.
- خالد الخميسى.. روائى مصرى.
- راسل بيكر.. كاتب أمريكى حاصل على جائزة بوليتزر.
- زكارى لوكمان.. أستاذ تاريخ الشرق الأوسط الحديث بجامعة نيويورك.
- سلامة أحمد سلامة.. صحفى.
- عصام نصار.. أستاذ التاريخ ومدير مشارك فى مؤسسة الدراسات المقدسية.
- كمال حبيب.. متخصص فى الشئون التركية.
- محمد معوض النجار.. كاتب مصرى.
- معتز الخطيب.. كاتب وباحث من سوريا ومدير تحرير الملتقى الفكرى للإبداع.
- منار الشوربجى.. باحثة متخصصة فى الشئون الأمريكية.
- هاشم النحاس.. ناقد سينمائى.
- هشام الحمامى.. باحث فى شئون الحركات الإسلامية

رسوم العدد للفنانين
محمد حجى - Daryl Cagle, Riber Hansson





المراسلات:

الشركة المصرية للنشر العربى والدولى
٣ ميدان طلعت حرب - القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٣٩٣٠٤٩٠/ ٢٣٩٣٠٤٩٢/ ٢٣٩٣٠٤٩٦ - فاكس ٢٣٩٣٠٤٩٨ (٢٠٢)
البريد الإلكترونى (التحرير): e-mail: info@alkotob.com

الاشتراكات:

السنة الواحدة (اثنا عشر عدداً) شاملة أجرة البريد: داخل مصر: ١٠٠ جنيه مصرى - اتحاد بريد عربى: ٦٠ دولارًا أمريكيًا - أوروبا وأفريقيا: ٧٠ دولارًا أمريكيًا - أمريكا وكندا: ٨٠ دولارًا أمريكيًا - باقى دول العالم: ١٠٠ دولار أمريكى.
إدارة الإشتراكات: ٨ شارع سيبويه المصرى - ص . ب: ٣٣ البانوراما - مدينة نصر
هاتف: ٢٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس ٢٤٠٤٨٥٤٦ - subscription@weghatnazar.com

ثمن النسخة:

فى مصر ١٠ جنيهات مصرية - السعودية ١٥ ريالاً - الكويت ١.٥ دينار - الإمارات ١٥ درهما - مملكة البحرين ١.٥ دينار - قطر ١٥ ريالا - سلطنة عُمان ١.٥ ريال - لبنان ٥٠٠٠ ليرة - سوريا ١٥٠ ليرة - الأردن ديناران ونصف - ليبيا ديناران - الجزائر ٣٠٠ دينار - المغرب ٣٠ درهمًا - تونس ٤ دنانير - اليمن ٣٠٠ ريال - فلسطين ٣ دولارات.
Austria, France, Germany and Italy: EURO 6 - United Kingdom £ 3 - USA $ 5.

طبع بمطابع الشروق بالقاهرة

نــوح

سلامة أحمد سلامة

حصاد صيف ساخن

■ العالم من بعيد يبدو أكثر اختلافًا مما يتصور الكثيرون.. تترتب أولوياته بحسب اهتمامات أبعد ما تكون عن اهتماماتنا. ونقف نحن بالنسبة إليه فى أسفل سلم من الأولويات، ما نفتأ ننزلق إلى ما دونها، حتى لا يبقى من العالم العربى والشرق الأوسط غير الجانب المظلم، الذى يثير الإشفاق أحيانًا ويثير الخوف معظم الأحيان. وبمجرد أن يخرج المواطن العربى من الحدود الجغرافية والسياسية التى تحاصره، تتكشف أمام عينيه ضآلة عالمه الذى يلاحقه ليل نهار، واتساع المسافة التى تفصل بينه وبين العالم المتقدم أو بينه وبين الآخرين.

وهم يقولون إن العالم تغير بعد سبتمبر إلى نوع من المواجهة بين الإرهاب والعالم المتحضر، ولكنه فى الواقع تغير إلى مواجهة بين الغرب وكل ما يخالفه من مسلمات وقيم وطرائق للتفكير والسلوك.. تركزت بشكل واضح فى العالم العربى والشرق الأوسط والعالم الإسلامى، ولكنه لم يستبعد مناطق أخرى فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، مازال ينظر إليها باعتبارها مجالاً للمواجهة فى المستقبل المنظور، حتى وإن بدا فى تعامله مع روسيا والصين والهند والبرازيل أنه أكثر استعداداً للمواءمة والمساومة والقبول. ولكن يبقى الإرهاب والقضاء عليه هو شعار القرن الواحد والعشرين. وأن توضع تحت عباءته أشكال مختلفة من الأفكار والأنشطة والمرجعيات التى ستتوالد بفعل صراعات وقوى جديدة مع تقدم القرن، لن تستسلم بسهولة لمنطق القوة العظمى الوحيدة فى العالم.

ومن الثابت أن التحول الجذرى الذى طرأ على موقف أوروبا، بعد حربين طاحنتين ضد دولتين إحداهما من أفقر دول العالم هى أفغانستان، والثانية من أغنى دول العالم بالثروة النفطية وهى العراق. ولكنهما تنتميان إلى العالم الثالث. قد جاء نتيجة اقتناع غربى عام بأن إخضاع الشعوب فى هذه الدول وإدخالها فى زمرة القيم والمصالح الغربية لن يتم بالسهولة المتوقعة وسوف يواجه بمقاومة عنيفة تستدعى وحدة الصف بين أمريكا وأوروبا، وتجميع الجهود والسياسات لقمع قوى التمرد والثورة التى تسعى للخروج على هيمنة النظام العالمى بقيادة الغرب.



ويمكن القول إن الخلاف الذى ظهر فى صفوف الغرب بين أمريكا من ناحية، وأوروبا من ناحية أخرى بسبب حرب العراق، قد تم رأب الصدوع التى نجمت عنه، والتى أدت إلى بعض التباينات فى المواقف التى عارضت حرب العراق. ونحن نشهد الآن تنسيقاً أوسع نطاقاً بين الدول الأوروبية وأمريكا فى أفغانستان، يلعب فيه حلف الأطلنطى دوراً رئيسياً.. ليس لمساعدة أمريكا على تحقيق أهدافها فى أفغانستان ولكن لمنع حدوث انهيار غربى وهزيمة محققة لجيوش الأطلنطى فى مواجهة طالبان، أو بعبارة أخرى هزيمة للغرب فى مواجهة قوى التمرد الإسلامية التى أعادت بناء نفسها وانتشارها، كما نشهد تعاونًا أوروبيًا أمريكيًا - تقوده فرنسا ساركوزى لمساعدة القوات الأمريكية على الخروج من العراق بأقل الخسائر الممكنة.. سياسيًا وعالميًا.

وقد كان من أهم مظاهر التغيير التى حدثت وساعدت على التقارب وإعادة بناء التحالف الأطلنطى على أسس جديدة، تستبعد الانفراد الأمريكى بالقرار، ذهاب التيارات السياسية التى أسهمت فى توسيع الهوة بين الطرفين، بخروج شرودر وشيراك وتونى بلير وبرلسكونى، ومجىء قيادات أوروبية تدرك أهمية الشراكة الأوروبية الأطلنطية، ليس فقط فى مواجهة قوى التمرد الهائمة عالميًا، ولكن أيضًا فى مواجهة أخطار التمرد الروسى والعملقة الصينية وانفلات مخاطر الانتشار النووى الذى تقوده إيران.. وكلها كانت من أخطر التطورات التى شهدها العالم فى سنوات ولاية بوش وخلافاته مع أوروبا. ولذلك لم يكن غريبًا أن تتساقط من إدارة بوش معظم الشخصيات التى رسمت ونفذت سياسة اليمين الأمريكى الجديد، وتسببت فى إضعاف أمريكا وهزيمة معظم مخططاتها. فلم يبق من غلاة اليمين فى إدارة بوش غير نائبه تشينى، بينما ذهب فيث وولفوفيتز وعدد كبير من مساعدى الرئيس وأقرب مستشاريه فى البيت الأبيض وعلى رأسهم دونالد رامسفيلد وزير الدفاع الأمريكى السابق الذى لعبت سياساته دوراً أساسيًا فى إغراق أمريكا فى وحل العراق.



ولكى تكتمل أركان الصورة البانورامية لمظاهر التغيير، فلابد أن ننتبه إلى ما طرأ على العلاقات الغربية من تحولات تبدو طفيفة فى ظاهرها، ولكنها بالغة العمق والدلالة، إزاء كل من الصين وروسيا. إذ تعمل روسيا بوتين على ملء الفراغ السياسى الذى أحس به العالم نتيجة انهيار الاتحاد السوفيتى. وقد انعكس ذلك فى موقفها الحاسم من معارضة نشر الصواريخ الأمريكية فى أوروبا الشرقية - بولندا والتشيك - وهددت باتخاذ إجراءات مضادة إذا واصلت أمريكا محاولاتها. وأحدثت هذه القضية انقساماً داخل التحالف الأطلنطى هدد بإعادة أجواء الحرب الباردة فى أوروبا. وبدا واضحًا أن على أوروبا أن توازن بين مصالحها فى علاقات سياسية واقتصادية مستقرة مع روسيا، وبين الانجراف وراء سياسات دفاعية استفزازية لا جدوى منها غير إثبات الهيمنة الأمريكية العالمية. وتلعب روسيا بعدة أوراق مهمة فى هذا الصدد.. من بينها سيطرتها على نسبة كبيرة من مصادر الطاقة والغاز التى تعتمد عليها أوروبا. واحتفاظها بعلاقات ودية متوازنة مع إيران مكنتها من امتلاك أوراق عديدة، ليس فقط فى الملف النووى الإيرانى، ولكن أيضًا فى التأثير على مجريات الأمور فى الشرق الأوسط.

ولا يمكن فى هذا الإطار إغفال الظهور المثير للصين كقوة عظمى منافسة، نجحت فى كسر الحواجز الاقتصادية على مستوى العالم وأصبحت تمثل شبحًا مخيفًا يصعب الإمساك بأطرافه سياسيًا واقتصادياً، بل وعسكرياً. إذ لم يعد النمو الاقتصادى المذهل للتنين الصينى الذى أغرق أسواق أوروبا والعالم بمنتجات صناعية وسلع استهلاكية كانت حكرًا على الغرب، هو الذى يثير المخاوف من المنافسة الشرسة للاقتصاد الصينى واستيلائه على الأسواق العالمية، ولكن اختناق الصين تحت وطأة نموها الاقتصادى المتسارع يثير قلق الغرب من الأضرار البيئية الجسيمة



نحن نشهد الآن تنسيقًا أوسع نطاقًا بين الدول الأوروبية وأمريكا فى أفغانستان، يلعب فيه حلف الأطلنطى دورًا رئيسيًا.. ليس لمساعدة أمريكا على تحقيق أهدافها فى أفغانستان ولكن لمنع حدوث انهيار غربى وهزيمة محققة لجيوش الأطلنطى فى مواجهة طالبان



التى تنطوى على مخاطر تدميرية على الشعب الصينى نفسه، وبين الخوف من الطغيان الصينى الجارف على الغرب ومصالحه، والحرص على ألا تبقى الصين خارج الضوابط والمعايير العالمية سواء فى إنتاجها الصناعى أو فيما تفرزه من أضرار بيئية أو فى الالتزام بالقيم السائدة للحريات وحقوق الإنسان.. تظل العلاقات بين الغرب والصين فى منطقة حرجة متأرجحة يصعب التنبؤ باحتمالاتها أو ضبط إيقاعها.

وهذه الحقيقة هى التى تعطى للصين قوتها غير المحدودة، والتى ثبت تأثيرها فى حل مشكلة الملف النووى الكورى، وعندما تنعقد دورة الألعاب الأوليمبية القادمة فى بكين، وتثبت الصين قدرتها على تنظيم هذا الحدث العالمى بنفس الدرجة من الإتقان والروعة والإخراج التى تميزت بها عواصم الغرب، مع أكبر عدد من الميداليات الذهبية، فسوف تتبوأ الصين مقعدها كقوة عالمية كبرى معترف بها فى المحافل الدولية التى ظلت مغلقة فى وجهها ومقصورة على الثمانية الكبار.



لم تكن شهور الصيف الحارقة التى أفصحت بشدة عن تفاقم ظاهرة الاحتباس الحرارى وما أشعلته من حرائق وتسببت فيه من عواصف وفيضانات فى الغرب غير الوجه الجغرافى للتغيير المناخى الذى أصاب العالم فى صورته الراهنة. أما الوجه السياسى فقد عبرت عنه ثلاث صور متباينة لأحداث وقعت فى مناطق النفوذ الغربى، وكلها تحمل دلالات وإرهاصات ذات مغزى:

أولها وأكثرها دلالة، ولا يمكن فصلها عما يحدث فى العراق، هو الهزيمة التى أنزلتها طالبان بالغرب، حين أجبرت كوريا الجنوبية على اتخاذ قرارات صعبة تراجعت فيها عن السياسات الغربية الثابتة فى التعامل مع طالبان فى أفغانستان مقابل الإفراج عن أكثر من عشرين فتاة ورجلاً كوريين سقطوا أسرى فى يد طالبان. وقد استجابت كوريا الجنوبية لشروط طالبان فوعدت بسحب قواتها من أفغانستان مع نهاية العام، وتعهدت بعدم إرسال بعثات تبشيرية إلى الأراضى الأفغانية، ودفعت دية تقدر بعشرين مليون دولار لقوات طالبان.

وقد دأبت السياسات الغربية، سواء فى العراق أو أفغانستان، أو حتى مع إسرائيل على عدم الاستجابة أو التغاضى عن الشروط التى تفرضها الجهة الخاطفة، بدعوى عدم التسليم بشرعيتها، وهو وضع معكوس دوليًا وإنسانيًا، ففى كل هذه الحالات تقوم حالة حرب عدوانية من قوى أجنبية تحتل أراضى دول وشعوب أخرى تدافع عن حقوقها وحرياتها. وتحت ذرائع مختلفة كالحرب ضد الإرهاب أو الدفاع عن الديمقراطية وحقوق الإنسان وتقدم المرأة، تتكاتف قوى دولية طامعة فى ثروات هذه الشعوب، لإخضاعها وابتزازها واستغلالها.

ويبدو تناقض المشهد الغربى ونفاق قيمه السائدة التى تحارب التعصب الدينى لجماعات طالبان والقاعدة، من حادث اختطاف الرهائن الكوريين الذين يمثلون بعثات تبشيرية أرسلتها الكنائس الإنجيلية للتبشير بالدين المسيحى بين القبائل الأفغانية التى عرفت تاريخيًا بتعصبها للإسلام.. فى خضم حرب دامية لم تتوقف منذ ست سنوات. وهو ما أوقع الإعلام الغربى فى تناقض بين الدفاع عن إطلاق سراح المختطفين ومعظمهم من النساء، وبين الأنشطة المشبوهة للكنائس الإنجيلية فى مناطق المنازعات والحروب.



أما الصورة الثانية والتى كانت بمثابة لطمة لتيار غربى سائد، يجد له أنصارًا فى عالمنا العربى، يخلط بين الدين والسياسة ويستبعد عن الفكر الإسلامى والحضارة التى قامت عليه القدرة على إقامة نظام حكم رشيد يواكب الحداثة. ويقوم على الديمقراطية واحترام الحريات والقيم الإنسانية.. فقد وقعت تفاصيلها فى تركيا، حين نجح حزب العدالة والتنمية - ذو التوجهات الإسلامية - فى فوز مرشحه بمنصب رئيس الجمهورية فى انتخابات نزيهة لا مطعن عليها، وبعد جهود مضنية بذلتها قوى المعارضة العلمانية المؤيدة من الغرب الذى يخفى تعصبه الدينى وراء أقنعة زائفة من الدفاع عن حرية الرأى والعقيدة، والفصل بين الكنيسة والدولة، وبين الدين والسياسة.. وكلها صياغات لفظية تفتقر إلى الممارسة الصحيحة على أرض الواقع.

فلا يوجد فى حقيقة الأمر سبب يدعو الجيش التركى إلى الاستناد فى الدفاع عن الكمالية والكماليين وادعاء العلمانية، غير الإصرار على الإبقاء على نفوذه فى الحياة السياسية التركية وتفصيل الديمقراطية على مقاس البذلة العسكرية التى تتمتع بامتيازات هائلة لا مثيل لها فى الدول الديمقراطية عمومًا.

وعلى الرغم من أن سنوات حكم حزب العدالة والتنمية لم تشهد ممارسات توحى بأن الحزب سوف يعود بتركيا إلى نظام الخلافة الإسلامية، أو أن رجال الدين وعلماءه هم الذين سيتولون حكم البلاد، أو أن الانتخابات النزيهة سوف تكون لمرة واحدة وتنتهى حقبة الديمقراطية التركية، إلا أن الحملات على الحزب ومرشحه عبدالله جول وماضيه القديم كعضو فى حزب الرفاه الإسلامى، لم تتوقف.. لا من جانب القوى والأحزاب السياسية التركية، ولا من جانب السياسيين الأوروبيين والإعلام الغربى، الذى وجد فى زوجة عبدالله جول وغطاء رأسها وملابسها المحتشمة سببًا كافيًا لقرب سقوط تركيا فى زمرة الأنظمة الدينية المرجعية التى تجتاح الشرق الأوسط والعالم الإسلامى.. ومن ثم المبرر الذى يضمن تعطيل قبول عضويتها الكاملة فى الاتحاد الأوروبى.. وهو الاتجاه الذى يقوده ساركوزى حتى لا تحصل تركيا إلا على عضوية ناقصة لأنها لا تنتمى إلى الحضارة المسيحية الأوروبية!! وهذا الاتجاه الذى تقوده فرنسا تسايرها فيه معظم الدول الأوروبية باستثناء بريطانيا وبعض أحزاب هنا وهناك - وهو ما يلقى الضوء على أسباب فشل حوار الحضارات أو حوار الأديان، تلك المقولة الزائفة التى تتعلق بها كثير من الجهود والمحاولات الضائعة بين العرب وأوروبا بين وقت وآخر.

غير أن هذه الصورة قد تعنى بالنسبة للدول العربية والإسلامية، شيئًا مختلفًا تمامًا عما تعنيه بالنسبة لأوروبا والغرب. فهى إذا كانت تعنى بالنسبة لأوروبا بداية حقبة جديدة فى



إذا كانت تعنى بالنسبة لأوروبا بداية حقبة جديدة في التعامل مع تركيا، إلا أنها تعنى بالنسبة للدول العربية والإسلامية إحباطًا لأنظمة حكم عاجزة ومرتعشة من نفوذ التيارات الإسلامية المتنامية، وفشلاً في مواجهة المستقبل



التعامل مع تركيا، إلا أنها تعنى بالنسبة للدول العربية والإسلامية إحباطًا لأنظمة حكم عاجزة ومرتعشة من نفوذ التيارات الإسلامية المتنامية، وفشلاً في مواجهة المستقبل.



ولا يكتمل المشهد إلا بصورة ثالثة، تعكس استمرار حالة التوتر وصعوبة الاندماج داخل معظم المجتمعات الأوروبية إزاء التجمعات المقيمة والوافدة من المهاجرين ذوى الأصول الإسلامية والآسيوية والأفريقية.. فلا يكاد يمضى يوم إلا وتقع فيه حادثة اعتداء عنصرى على مواطنين من أصول غير أوروبية. تقع على عاتقهم أقل الأعمال شأنًا وأكثرها أهمية في نفس الوقت مثل أعمال النظافة والخدمة في المطاعم وغيرها من الأعمال الخشنة في مجتمعات الرفاهية، التي تأنف من هذه الخدمات وتتركها للقادمين من وراء البحار.. مع العلم بأن معظم المجتمعات الأوروبية باتت تعانى من الشيخوخة بسبب انخفاض نسبة المواليد، وأصبحت نظمها الاجتماعية الخاصة بالتأمينات والمعاشات تعتمد على ما ينضم إليها من أيد عاملة مهاجرة أو من الأجيال الثانية والثالثة لأبناء المهاجرين.

ولا يقدم الإعلام الغربي المتحامل على الأجانب عمومًا تفسيرًا لهذه الحوادث العنصرية، التي لا يعتبر اختلاف الدين والجنس هو سببها الوحيد، فحين تعرض ثمانية من الهنود لضرب مبرح في إحدى المدن الألمانية الصغيرة من جانب عصابة من الشباب والنساء المنتمين لتنظيم نازى، لم تنجح الشرطة في القبض على أحد أو تقديم المعتدين للمحاكمة، وبدا من تفسير الإعلام الألماني للحادث أن مجرد تجمع الشباب الهندي في مقهى كان مثيرًا ومستفزًا للمشاعر.. وهي ظاهرة سيكولوجية معروفة، فالغريب الذي لا تفهم لغته أو عاداته أو سلوكه يظل مصدرًا للتوجس والريبة.

وتشجع المنافسات السياسية والحزبية على المستوى المحلي في مواسم الانتخابات على ظهور مثل هذه النعرات الطائفية العنصرية.. وتنبثق عنها بالتالي أفكار وتشريعات تستجيب لمشاعر البورجوازيات الصغيرة المعادية للأجانب، تسعى لمنع الشعارات والملابس التي قد تميزهم. ولم تكن مشكلة الحجاب وغطاء الرأس بالنسبة للفتيات المسلمات غير جانب منها، وقد استقرت هذه التشريعات والممارسات في معظم الدول الأوروبية، على اعتبار أن ارتداء الشعارات الدينية مثل غطاء الرأس أو الصليب أو الطاقية اليهودية في الأماكن العامة والمباني الحكومية يعد انتهاكًا لحيادية الدولة واستقلاليتها، وعلى الأخص بالنسبة للمدرسين والقضاة والشرطة والموظفين العموميين.

ومع ازدياد أعداد المهاجرين من دول إسلامية لأوروبا برزت هذا الصيف بشكل خاص مشكلة بناء المساجد.. التي يمارس فيها المسلمون شعائرهم الدينية، إعمالاً لحرية العقيدة التي تنص عليها مواثيق الاتحاد الأوروبي. وقد فجرت مشاكل وصدامات حادة في الإدارات المحلية لمدن عديدة في إيطاليا وألمانيا واليونان.. عارضت السلطات فيها بناء المساجد لأسباب ملفقة: إما بسبب طول المئذنة، أو غرابة الشكل المعماري للمسجد في البيئة المحيطة به، أو ضخامة البناء عن الحد المعتاد مقارنة بدور العبادة الأخرى.



من المؤكد أن العالم العربي والإسلامي فقد في غمرة هذه التطورات كثيرًا من أرصدته السياسية وأهميته لدى الغرب، وبينما كانت أوروبا أكثر تفهمًا وقربًا من مشاكل الشرق الأوسط والتحولات الفكرية والثقافية في العالم الإسلامي، وأكثر إنصافًا في بواتقها من تعقيدات المنطقة والصراع العربي الإسرائيلي، فإن عجز العالم العربي عن النهوض الذاتي وحل مشاكل التخلف التي تعرقل مسيرته، أدى إلى ما يمكن اعتباره تراجعًا في درجة الاهتمام والمساندة من جانب أوروبا الغربية. والثابت أن الشعوب التي لا تستطيع أن تساعد نفسها سرعان ما ينصرف الآخرون عن مساعدتها.. وهذه هي حالة العالم العربي الراهنة، الذي تلتف مشاكله حول عنقه وتضغط عليه إلى درجة الاختناق وافتقاد البوصلة والهدف.

لقد أصبح الخطر الحقيقي الذي يهدد العلاقة بين العالم العربي وأوروبا، هو النظر إليه باعتباره عبئًا ثقيلاً ومصدرًا للمتاعب والأخطار التي تمس أمن أوروبا وتعرقل مسيرتها نحو التكامل والاتحاد.. ويضاعف من هذا الشعور الاقتناع بفشل معظم مشروعات التقارب والتعاون الأوروبي المتوسطي والعربي، أو على الأقل هزال الناتج السياسي والاقتصادي منها. وقد أصبح على الأوروبيين في كثير من المواقف أن يقارنوا بين الخسائر التي تنجم عن مساندة العالم العربي الإسلامي، في مقابل الفوائد الناجمة عن مسايرة السياسات الأمريكية، رغم ما يكتنفها من مغامرات ومخاطر وانفراد بالرأي.

وربما كان من أهم ما أسفرت عنه تطورات هذا الصيف، والتي انعكست ملامحها في الصور الثلاث السابقة، هو ازدياد التورط الأوروبي في المشاكل الناجمة عن مغامرات اليمين الأمريكي وما جره من حروب وصراعات دامية في مناطق مختلفة من العالم تدور معظمها في الشرق الأوسط: في العراق ولبنان وفلسطين، ثم في دارفور وقبل ذلك في أفغانستان. وفي كل هذه الأزمات تنغمس الأصابع والمصالح الأوروبية وتشتبك بشدة مع المصالح الأمريكية، حيث يجرى التنسيق بين الطرفين، دون اعتبار أو وزن للمصالح العربية.

وعلى الرغم من أن حكومات أوروبا تواجه مشكلة في التغلب على معارضة شعوبها للتورط العسكري الأوروبي في أفغانستان وفي غيرها من مناطق الأزمات، إلا أنها لا تكف عن إثارة مخاوف الرأي العام من تعرض الأمن الأوروبي لمخاطر الإرهاب الإسلامي.. وهي تتخذ من مخاطر الإرهاب الذي لا يمر يوم دون اعتقال مشتبهين بتهمة التدبير لعمليات تخريبية ضد أهداف أمريكية أو عسكرية، ذريعة لتشديد الإجراءات الأمنية وتبرير إرسال قوات لمكافحة القاعدة أو طالبان في أفغانستان وغيرها.. باعتبار هذه الخلايا والجهات مصدرًا لخطر داهم يهدد أمن واستقرار أوروبا.

لن يكون هذا الصيف على الأرجح هو الأسوأ في عام حافل بالأزمات، فالقادم هو الأسوأ بكل الحسابات والتوقعات. ■



تهددها قوانين السوق..

GOOD BYE NEWSPAPERS

راسل بيكر

فى عهد الناشرين القدامى، كانت قدرة الجريدة على تحقيق الأرباح مجرد جزء من قيمتها. أما اليوم، فهى كل شىء



[١]

■■ لقد وقعت الصحافة الأمريكية فى أسر الاكتئاب. إذ أكدت لها العديد والعديد من أشكال السلطة أن أيامها معدودة كما تقوضت أبنية الكثير والكثير من الصحف

When The Press Fails: Political Power and the New Media from Iraq to Katrina
(عندما تخفق الصحافة: النفوذ السياسى ووسائل الإعلام الحديثة من العراق حتى كاترينا)
by: W. Lance Bennett, Regina G. Lawrence, and Steven Linvingston
University of Chicago Press, 263PP., $22.50

American Carnival: Journalism Under Siege in an Age of New Media
(المهرجان الأمريكى: الصحافة تحت الحصار فى عصر وسائل الإعلام الحديثة)
by: Neil Henry
University of California Press, 326PP., $24.95

بترتيب مع:
The New York Review of Books

ترجمة: هالة صلاح الدين حسين

" فى الوقت الذى تبدو فيه الصحافة المصرية محاصرة وسط ترسانة من قوانين بالية، وسياسات غائبة ومهنية مفتقدة، ورغبات جامحة تحاول العودة بها إلى المربع رقم١. وفى حين مازلنا فى مصر «الرائدة فى عالمها العربى» نناقش قضايا حرية الصحافة ومسئوليتها، والتى باتت بدهية فى عالمنا المعاصر منذ زمن بعيد، تجد قضايا «أخرى» فى مجتمعات «أخرى» طريقها إلى طاولة النقاش والحوار. ولكنها، ولسبب يعود أساسًا إلى ثقافة مجتمعية «ترسخت» يكون النقاش و«الحوار» أيضًا «مختلفًا».

قبل أسابيع ثارت ضجة كبرى فى المجتمع الصحفى «هناك» عندما أقدم روبرت مردوك ديناصور الصحافة الأمريكى - الأسترالى الأصل على شراء صحيفة وول ستريت جورنال Wall Street Journal الأمريكية العريقة مقابل ٥ مليارات دولار، ورغم أن عملية الشراء كانت «قانونية» تمامًا، إلا أن العاصفة التى ثارت فى وجه الصفقة ربطتها فى نهاية المطاف بتعهد من المالك الجديد باحترام استقلالية الصحيفة والصحفيين.

القضية اختارتها الدورية الرصينة New York Review of Books لتناقشها تحت عنوان «معبر» رأينا الاحتفاظ به. "

المحـــرر

الجيدة. فقدت الصحافة الأمريكية الكثير من احترام الجمهور. أما قاعات المحاكم - التى تعاملت معها ذات يوم شأنها شأن نمر يغط فى النوم - فتوبخها الآن بمذكرات استدعاء لا تخلو من وقاحة وتزج فى السجون بمراسلين يأبون التعاون مع النائب العام. ترميها برامج الراديو الحوارية ومدونات الإنترنت بالشتائم بلا هوادة. يتنمر عليها الآخرون بسهولة فتذعن لمخططات ترسمها ماكينة دعاية رئاسية تصمم على التحكم فى الأخبار.

يستنزف الإنترنت إعلاناتها ودوائر توزيعها ويبدو أن ملاكها ألم بهم إفلاس فى ملكة الخيال الضرورية لتحقيق الازدهار فى العصر الإلكترونى. لقد كشفت استطلاعات الرأى أن المزيد والمزيد من الشباب يطلعون على الأخبار من أجهزة التليفزيون والكمبيوتر مما أوجد شعوراً كئيباً بأن الصحافة صارت وسيلة من وسائل الماضى بل صارت عربة يجرها حصان بطريق سريع من ثمانية مسارات.

ثم هناك مواطن الإحراج: صحفيون مخادعون من أمثال جيسون بلير وستيفين جلاس يحولون الصحافة إلى مهزلة بينما تقع نخبة الصحفيين المتابعين لأخبار واشنطن فريسة الخداع بغرض معاونة دائرة من متآمرى المحافظين الجدد لشن الحرب على العراق. ماذا جرى للأبطال؟ لقد اعتاد الصحفيون ألا يكفوا عن الحديث عن مآثر بوب وودورد وكارل





بيرنستاين أثناء ووترجيت: وهالبيرستام ونيل شيهان ومالكوم براون فى فيتنام: وبانش سالزبيرجر وكيه جرام وهما يخاطران بكل ما يمتلكان لنشر وثائق البنتاجون. وبدلاً من الأبطال، يدور الحديث اليوم حول عمليات الاحتيال بين الصحفيين وصحافة تغطى أخبار واشنطون تغطية ضعيفة لا تحول دون أن تتجنب ألعاب القمار.

لا شك أن روبرت موردوك قد بث الانقباض طويلاً فى وسائل الإعلام حول العالم إلا أن الإعلان فى مايو عن استعداد عائلة بانكروفت مالكة ذا وول ستريت جورنال لبيع جريدتها لموردوك مقابل خمسة مليارات دولار سدد إلى الصحافة ضربة موجعة بحق. لقد ألفنا بيع الجرائد فى هذه الأيام بيد أن ذا وول ستريت جورنال ليست مجرد جريدة ككل الجرائد. إنها واحدة من أكثر دعائم الصحافة الأمريكية افتخاراً. وكما هو الحال مع ذا نيو يورك تايمز وذا واشنطون بوست، هيمنت عليها ذرية رجل أسسها منذ أجيال طويلة.

لقد شكلت هيمنة العائلات على الجرائد الثلاث حماية من متطلبات سوق المال الملحة مما سمح لها بإصدار مطبوعات ذات جودة محترمة وتكلفة عالية. وقد قيل - وهو الاعتقاد السائد - إن العائلات المسيطرة يدفعها إحساس نبيل بأن جرائدها بمثابة مؤسسات شبه عامة. لا ريب أن الربح شكل عاملاً حيوياً لبقائها لكنه لم يكن الهدف الأساسى. أما أن تأخذ واحدة من هذه العائلات الأموال فى النهاية لتتنحى جانباً فهذا يضاعف من حجم المخاوف القائلة بعدم وجود جريدة قيمة لا يمكن بيعها فى السوق لقاء ثمن ملائم. إن وجود موردوك فى ذا وول ستريت جورنال يمثل نذيراً مظلماً للصحفيين فى كل مكان. فحينما تصرح اللافتة المعلقة على نافذة المتجر بأن «كل شىء للبيع»، غالباً ما تتبعها عبارة «سوف يغلق المتجر أبوابه».

ثمة كتابات متزايدة حول تعدد مشكلات الصحافة غير أن أغلبها معنى بالجانب التحريرى من المهنة، ربما لأن معظم القادرين على الكتابة عن الصحافة لا يرتاحون للكتابة عن الموارد المالية. ومع ذلك تتركز أخطر المشاكل فى جانبى الملكية والإدارة. إن أفضل المناقشات حول مشاكل مجالس الإدارات ومكاتب الأعمال يكتبها فى الصفحات المالية والخطب المالية صحفيون يشغلون وظائف إدارية بالجرائد. ألقى جون إس. كارول - المحرر السابق بجريدة لوس أنجلوس تايمز - خطبة واسعة الانتشار بين المشتغلين فى الصحافة أمام الجمعية الأمريكية لمحررى الجرائد منذ سنة مضت. وقد كانت تعبيراً يتسم بالبلاغة عما يساور المراسلين والمحررين فى الوقت الحالى من قلق بشأن المستقبل. اختار كارول لخطبته عنوان «ماذا سيحل بالجرائد ؟»، وكما يدل العنوان لم يكن تقديره لما قد يطرأ فى المستقبل مفعماً بالبهجة.

لقد تولاه الانزعاج من انهيار التفاهم بين مالكى الجرائد والعاملين من الصحفيين ومن فقدان ما جمع بينهما يوماً ما من هدف مشترك. وقد طرأ هذا، على حد قوله، من جراء استيلاء المدراء الماليين بسوق المال على مهام اضطلع بها فى الماضى ناشرون أكفاء. بدأ الانهيار من القمة منذ أربعين عاماً حينما طفق الملاك المحليون يبيعون جرائدهم للشركات. ومع تغير طبيعة الأسواق، انتقلت السلطة من الشركات إلى صناديق الاستثمار التى تجنى الأرباح من خلال استثمار أموال الآخرين بأساليب تجعلها تتضاعف، فصار من العسير تحديد ملاك الجريدة. لم يعد الملاك «بشراً يمكن تعيين هويتهم»، كما عبر كارول عن الموقف. إذ أحياناً ما يفتقر المالك إلى الهوية. مالك حمل اسماً فى السابق مثل أوتيس تشاندلر صاحب لوس أنجلوس تايمز وجون نايت صاحب سلسلة جرائد نايت ريدر وبارى بينجام صاحب كوريير-جورنال بمدينة لويفيل. كما تراءى المالك أحياناً مجرد حجرة تحفل بباحثين فى التسويق يجوبون العالم بأجهزة الكمبيوتر بغرض الفوز بفرص استثمار مربحة. وأحياناً أخرى يكون مديراً لصندوق استثمارى تعوزه الخبرة ولا يعبأ بالصحافة.

فى «مرحلة ملكية ما بعد الشركات»، يأسر كارول إلينا، شهدنا تقلص أهداف الجريدة فى أعين مالكها. ففى عهد الملاك المحليين القدامى، كانت قدرة الجريدة على تحقيق الأرباح مجرد جزء من قيمتها. أما اليوم، فهى كل شىء. إذ ذهبت أدراج الرياح الفكرة القائلة بأن الجريدة لا بد أن ترشد جمهور القراء، بأن عليها واجباً أمام المجتمع، بأنها مدينة بالفضل للعامة...

وأخالنا عندما نرنو ذات يوم إلى الأربعين سنة الفائتة، سوف نتساءل كيف سمحنا للمصلحة العامة بأن تخضع كل هذا الخضوع للربح الخاص... ماذا يريد الملاك الحاليون من جرائدهم؟ -- الإجابة فى منتهى السهولة: الأموال. هذا كل ما فى الأمر.

إن كارول خبير بتفاصيل هذه القضية. فباعتباره رئيس تحرير لوس أنجلوس تايمز، كان يقدم تقاريره إلى مالكها: شركة تريبيون، كتلة من الشركات المختلطة تنامت من شيكاغو تريبيون - المنتحلة للقب «أعظم جريدة فى العالم» - لصاحبها الكولونيل روبرت ماكورميك. وقبل أن يخمن أحد أن ازدهار بورصة أواخر القرن العشرين يدخل مرحلة التكوين، اشترت شركة تريبيون جرائد قديمة شهيرة فى عدة ولايات، من بينها لوس أنجلوس تايمز، جريدة نالت وقتها احتراماً جماً بوصفها واحدة من أبرز صحف أمريكا اليومية.

GOOD BYE NEWSPAPERS

الناشرون والصحفيون الذين لا يستطيعون تحقيق الازدهار فى العصر الإلكترونى، سيجعلون من الصحافة وسيلة من وسائل الماضى



الآن يعمل «الصحفى» مذيعا للبرامج، يربح أموالاً طائلة «ليس للتنقيب عن الأخبار ونقلها بل للترفيه عن المشاهدين بارتجاله البارع وشخصيته الماهرة فى الجدال»



تعزز صيت لوس أنجلوس تايمز قبل جيل من وصول كارول على يدى أوتيس تشاندلر، ناشر زاخر بالنشاط كان على استعداد أن ينفق بسخاء بل وبتبذير أحياناً حتى ينافس خيرة المؤسسات الصحفية. استطاع أن يتحمل التكلفة، فهو ينتمى إلى أسرة امتلكت الجريدة. إنه من نسل هارى تشاندلر (١٨٦٤-١٩٤٤)، ملك من ملوك العقارات بكاليفورنيا أودع الودائع لأبنائه خلال سنوات الكساد. تكاثرت أسرة تشاندلر بسرعة؛ وفى النهاية كانت ودائع الأسرة المصدر الرئيس للدخل لحوالى ١٧٠ فرداً من ذرية هارى.

لا ريب أن ذرية أوتيس كانت أقل عدداً فى عهده، وعلى الرغم من هيمنته على العمل ولا مبالاته بسياسات الجريدة التقليدية الموالية لليمين، تمكن من تسيير لوس أنجلوس تايمز على هواه طالما لاتتعرض أموال العائلة للخطر. انقضى الوقت وكذا حياة أوتيس. فتوددت شركة تريبيون لورثة تشاندلر غير العابئين بالصحافة على أية حال. تم إبرام الصفقة عام ٢٠٠٠ بأن اشترت شركة تريبيون لوس أنجلوس تايمز والشركة الأم «تايمز-ميرور»، مقابل ثمانية مليارات وثلاثة مقاعد بمجلس إدارة تريبيون.

اعتادت شركة تايمز - ميرور هى الأخرى جمع الجرائد. (نيوزداى فى لونج أيلاند و ذا بالتيمور صن و ذا هارتفورد كورانت من بين جرائد أخرى) وقد سقطت جميعها فى سلة تريبيون بشيكاغو. الواضح أن تريبيون كانت مؤسسة مالية هائلة وعليه عرضة للسقوط لما انهار السوق وبدأت الأسهم - وبخاصة أسهم الجرائد - فى الانحدار. نجح كارول فى عبور الأزمة بجريدة تايمز وكان على استعداد للاقتصاد عندما راح رؤساؤه بشيكاغو يطلبون منه تخفيض نفقات التحرير عام ٢٠٠٣، ثم طلبوا منه تخفيضها مرة ثانية وثالثة. مما جعله يعترض بأن الاقتصاد يهدد الجريدة بضرر بالغ إلا أن شيكاغو أصرت على المزيد من التقليص. انتهى الأمر به إلى تقديم استقالته عام ٢٠٠٥ ثم ما لبثوا أن طلبوا من رئيس التحرير خليفته إجراء المزيد من تخفيض النفقات فاستقال هو الآخر.

لقد أسهمت واحدة من نظريات سوق المال فى التقليص التدريجى للصحافة. تفترض النظرية أن «خفض الإنفاق يفضى إلى زيادة المكاسب». لقد شعر مسئولو الجرائد فى كل مكان بحاجة ملحة إلى تحسين الأداء بينما خلفت السياسة الناتجة عن تخفيض النفقات مشهداً يترع بجرائد مهلهلة معيبة لا تخدم القارئ المهتم بما يطرأ فى العالم ودولته والمجتمع المحلى. إذ أنقصت سياسة الاقتصاد عدد المراسلين المتمركزين فى الخارج وأضعفت مكاتب الأخبار فى واشنطون أو أغلقتها كلية وشلت المراسلين المحليين الذين راقبوا عن كثب فى الماضى الحكام والعمد وهيئات التشريع بالولايات والأنذال الصغار والمحتالين وهيئات المحلفين المرتشين. بالإضافة إلى أنها أدت إلى انكماش حجم الصفحة النموذجية للجرائد، إذ وفرت تكلفة الورق بتقليص المحتوى من الأخبار.

تنشر أعمدة الأعمال بالجرائد ما يصيبها من تآكل. إذ تورد بكل إصرار أخبار انكماش حجم صفحاتها البوصة بعد البوصة وانكماش وظائف صحفيى التغطية الإخبارية الوظيفة تلو الوظيفة إلا أن الإحصاءات وحدها تعجز عن توصيل خسارة البلاد الحقيقية. فإلى جانب لوس أنجلوس تايمز، تشمل الجرائد التى تشهد تخريباً من جراء سياسة «توفير النفقات»، عدة جرائد صُنفت يوماً من بين خيرة جرائد البلاد: ذا بالتيمور صان وذا ميامى هيرالد وذا فيلادلفيا إنكوايرر وذا دى موين ريجيستير وذا هارتفورد كورانت و لويفيل كوريير-جورنال وسان خوزيه ميركورى نيوز وسانت لويس بوست-ديسباتش على سبيل المثال.

كثيراً ما تراود الحيرة الملاك الجدد حينما يجابههم المحررون والمراسلون بالحجة التقليدية: إن هدف الصحافة هو تقديم خدمة للعامة من خلال تزويد جماعة المواطنين بالمعلومات اللازمة لدفع عجلة الديمقراطية. غير أن الملاك الجدد يرمقون الواجب بنظرة مخالفة. إن «ارتباكاً يتولاهم حقاً أحياناً عندما يلفون أفراداً بينهم لا يدينون بالفضل بالدرجة الأولى لحاملى الأسهم»، كما صرح كارول.

ما الذى يؤثر فى هؤلاء الناس؟ يتساءلون. إنهم يعتبرون أن مهمة أى موظف تنحصر فى تحقيق ربح مالى جيد وليس الانهماك فى شكل حالم من أشكال الإحسان على حساب الشركة... وعليه ينظر رؤساء الشركات إلى معتقداتنا وكأنهم ينظرون إلى شىء غريب مهدر للمال مثقل بالملل.

لا يقدر خطاب كارول بمال؛ فهو يسدد نظرة متجهمة من صحفى عامل إلى ما غيرته ممارسات السوق التنافسية فى المهنة؛ غير أن دونالد جرام - رئيس مجلس إدارة واشنطون بوست - قد ألقى مؤخراً نظرة مشابهة من مقعد المالك. وقد نُشرت تعليقاته بصفحة الآراء فى ذا وول ستريت جورنال فى أبريل عندما هاجمت سوق المال ذا نيو يورك تايمز.

يجاهر كارول بأن رأسمالية السوق الحر لا تخدم مهنة الصحافة على أى وجه، وفى حال تطبيقها تطبيقاً صارماً، تعمل على تقويض أركانها. المدهش - فهو فى النهاية مالك لجريدة - أن جرام يتفق معه على ما يبدو. فقد اتسمت مقالته - ما لا يزيد على نحو ألف كلمة - بالغضب الشديد محذرة من أن الإصرار العنيد لسوق المال على زيادة الأرباح إلى الحد الأقصى قد يصبح مميتاً للصحافة.

إن ما استفزه لإلقاء مثل هذا التصريح هو محاولات أحد المدراء الماليين بشركة مورجان ستانلى كسر بنية الأسهم ذات المستويين المحافظة على هيمنة أسرة سالزبيرجر على ذا نيو يورك تايمز. تأسست تلك البنية فى هيكل شركة تايمز عندما دخلت الشركة سوق الأسهم ١٩٦٧ وهى تحصر السيطرة على الشركة فى حاملى فئة مميزة من الأسهم ينحدر أغلبهم من أدولف إس. أوكس، مؤسس تايمز الحديثة عام ١٨٩٦، أما ناشرها الحالى، أرثر أو. سالزبيرجر جونيور، فهو ابن حفيد أوكس.

حاول مورجان ستانلى إشعال ثورة فى الربيع الماضى بين حاملى الأسهم غير المتمتعين بالامتيازات. إذ حثهم على الامتناع عن التصويت لمن رشحتهم شركة تايمز لمجلس إدارتها. اعترف جرام أنه ليس منزهاً تماماً من المصلحة نظراً لأن ذا واشنطون بوست تدار هى الأخرى فى إطار بنية أسهم ذات مستويين مصممة لإبقاء تحكم الأسرة فى الشركة. تشكلت ذا واشنطون بوست بصورتها الحديثة عام ١٩٣٣ عندما اشتراها يوجين ماير (شخصية لا يستهان بها فى سوق المال) فى مزاد علنى بعد إشهار إفلاسها. إن جرام حفيد ماير وعلى الرغم أن ثروة عائلته ترسخت فى سوق المال، من الجلى أن إزعاجاً ينتابه من إحكام عالم المال الحديث قبضته على الصحافة. إذ كتب قائلاً إن دعم هجوم مورجان ستانلى على بنية الأسهم ذات المستويين «بمثابة القيام بمخاطرات مجنونة، بمستقبل ذا نيو يورك تايمز. تخلص من بنية الأسهم ذات المستويين وسيصطف خلال دقائق معدودة صف من المشترين المتلهفين على ابتياع الشركة»، كتب جرام. «لن يسع مخلوق الاعتراض على الوضع. سيضم الصف شركات للأسهم الخاصة ومليارديرات طافحين بالغرور وشركات دعاية دولية تفتش عن أية ملكيات شهيرة والعديد من المشترين الآخرين». وقد توقع لجريدة ذا نيو يورك تايمز أن «تباع فى المزاد العلنى مثلها مثل ضلع من لحم البقر».

[٢]

تحظى شراهة سوق المال باهتمام قليل فى تقرير نيل هنرى المطول عن متاعب الصحافة فى عصرنا الإلكترونى. يلتحق هنرى بكلية الصحافة فى جامعة كاليفورنيا بمدينة بيركلى بعد مسيرة مهنية فى ذا واشنطون بوست. يعنى كتابه بمواضيع ينبغى أن تثير قلق شبان يبدؤون خطواتهم الأولى فى المهنة. كيف يؤثر الإنترنت فيما لا زلنا نسميه «الصحافة»؟ هل يمثل «التدوين» مستقبل الصحافة؟ كيف يمكن للصحفيين تجنب ألاعيب أجهزة الدعاية الضخمة التابعة للحكومة وقطاع الأعمال والتى تؤثر عليهم بالسلب؟

لقد تعذرت عليه الإجابة على تلك الأسئلة والواقع أنه لا توجد حتى الآن إجابات محتملة عليها. فحينما تبدل التكنولوجيا الحديثة كل شىء، يصبح الاحتمال الوحيد المؤكد مستقبلاً مختلفاً تماماً عن أى شىء متوقع. يكتفى هنرى بإفساح المجال لعالم الاجتماع هيربرت جانز ليفصح عن تشاؤمه من فرص الصحافة فى مستقبل إلكترونى باسم.

إن تاريخ التجديد التكنولوجى يوحى بالفعل بأن التجديد الثقافى والاجتماعى والاقتصادى المتوقع حدوثه من جراء التكنولوجيا الحديثة لا يتجسد فى الغالب تجسداً مادياً. وبناء على ذلك لن تسهم التكنولوجيا وحدها بالكثير فى خلق مستقبل مشرق للصحافة.

إن من يؤكد أن الإنترنت سوف يحل محل الجرائد كمصدر للمعلومات لا

GOOD BYE NEWSPAPERS

الملاك الجدد ينسون المهمة الحقيقية للصحافة. ويعتبرون أن مهمة أى «موظف» تنحصر فى تحقيق ربح مالى جيد وليس الانهماك فى الحلم بعمل جيد

نظرية سوق المال التى تفترض أن «خفض الإنفاق يفضى إلى زيادة المكاسب» أفضت بنا الى مشهد يترع بجرائد مهلهلة معيبة



يفسر كيفية حدوث هذه النقلة. فطبقاً لتقدير جون كارول، تنبع حوالى ٨٠٪ من كل الأخبار المتاحة على الإنترنت فى الوقت الحاضر من الجرائد، ولا توجد شركة إنترنت تمتلك المصادر الضرورية لتجميع المعلومات وتحريرها فى نطاق أكثر الجرائد اليومية تواضعاً. علاوة على أن الشركات من أمثال جوجل وياهو ليس لديهم، على ما يظهر، أى اهتمام بالانخراط فى الصحافة الجادة. (لجوجل موقع إخبارى أوتوماتيكى - جوجل نيوز - ينفذ إلى المئات من الجرائد الإلكترونية وتقارير وكالات الأنباء؛ كما يشتمل ياهو على تقارير وكالات الأنباء بموقعه الإخبارى. إلا أن الاثنين لا يوظفان المراسلين ولا يزودان القراء بتغطية إخبارية خاصة بهما.)

إن إنترنت الوقت الحالى هو بالأساس نسخة إلكترونية من الصبى ذى العشرة أعوام الذى اعتاد اعتلاء الدراجة ليقذف بالجريدة أمام الشرفة الأمامية: أى أداة توزيع بارعة. لا شك أيضاً أنه مصدر ثمين لإجراء الأبحاث ومراجعة الحقائق. فمراسل اليوم المزود بكمبيوتر محمول ينعم بحرية الوصول الفورى إلى مواد كانت فى يوم من الأيام تستلزم بحثاً مطولاً لا جدوى منه فى الغالب «بمراجع» الجريدة. من الواجب إذن أن يرفع الإنترنت من كفاءة التقارير وتحريرها.

يمثل التدوين تطوراً أكثر إثارة للانتباه ربما لأن ثمة حماسة أى حماسة تعترى كل المدونين. إن التدوين قيد نافع يعترض طريق الصحافة المهملة والمتخاذلة؛ فيقظة المدونين لا تغفل أقل هفوة ولا أدنى إسقاط كما أن غضبهم مستعص على الاحتمال. يصر المدونون الملتزمون على أنهم يمارسون مهنة الصحافة بمثل ثقة مراسلين من أمثال جون بيرنز، مراسل يغطى حرب العراق من بغداد لجريدة ذا نيو يورك تايمز. وأى فرد له رغبة فى مناقشة المسألة لا بد أن يتهيأ لجدال يتواصل طيلة الليل وحتى الأسبوع المقبل. لكن ما لا جدال فيه هو أن كل مدون بوسعه الآن أن يصير كاتب عمود. ومع جيوش ضخمة من كُتاب الأعمدة تخط المدونات، يتحتم فى النهاية أن ينتج بعضهم عملاً مبتكراً جذاباً منعشاً للأذهان لينفث حياة جديدة فى شكل صحفى بات الآن بالياً.

وكما هو إحساس العديد ممن يعلقون على الصحافة فى هذه الأيام، يخامر الغضب مؤلفى كتاب عندما تخفق الصحافة - ثلاثة أساتذة فى الصحافة - من أداء الصحافة المترهل حينما كان بوش وتشينى ورامسفيلد وولفوتز وشركاؤهم يعبئون شهية العامة لشن الحرب على العراق. البادى أن الجميع، بمن فيهم أغلبية الصحفيين، يتفقون على أن الصحافة فشلت فشلاً ذريعاً لكن إذا ما كان إنجازهم للمهمة على خير وجه كان سيحبط من عزيمة المحافظين الجدد على شن الحرب فهذا نقاش آخر. لكن بصفتى متابعاً للأحداث عن كثب، لا أعتقد أن شيئاً كان بمقدوره منعهم. فقد استولت شهوة الحرب على عقول الجماهير كما أحجم الكونجرس - القوة الوحيدة القوية بما يكفى لمجابهة حماقات الرئيس وإن لم تمنعها على الدوام - عن العمل كذراع فعالة للحكومة وبات بلا أدنى طائل عدا عند تهليله لقرارات الرئيس. لقد وصف السيناتور روبرت بورد، السناتور الديمقراطى عن غرب فيرجينيا، موقف الكونجرس بدقة عندما رماه «بالفاتر».

وكأنهم يبرهنون على وجهة نظره، صوت معظم ديمقراطيى الكونجرس الطامحين إلى شغل منصب الرئيس - ومن بينهم هيلارى كلينتون - لصالح الحرب. لقد كان قرارهم ببساطة رد فعل على الضرورة السياسية للحظة الآنية عندما تصاعد الطلب الوطنى على الحرب. وفى مثل تلك المواقف يختار السياسيون تقريباً على الدوام أن يصبحوا رؤساء بغض النظر عن الخطأ والصواب.

بإمكان المرء فى النهاية أن يعزو إلى الإدارة عملية خداع متقنة. فقد ضللت وزير خارجيتها كولين باول بل إنها خدعت نفسها بالاعتقاد فى الانتصار انتصاراً سريعاً مكللاً بالورود. وبرغم أداء الكونجرس المهين، تخبو ببطء الفكرة القائلة بأن الصحافة كان بمقدورها منع الكارثة. إن كتاب عندما تخفق الصحافة لا يقر تلك النظرية لكنه ولا ريب يلمح إليها. «من اللافت إلى الانتباه أن الصحافة ظلت صامتة وإن لعبت فى الأغلب دور شريك غير مرتاح أثناء تمرين لى الوقائع، الذى باعت به الإدارة الحرب»، يشير المؤلفون.

لا تعنى استقلالية الصحافة أن الجدل العام الناتج سوف يشكل بالضرورة مجريات السياسة أو يدخل عليها التحسينات. إلا أن الاعتراض على بعض السياسات المريبة قد يزود على أقل تقدير أعداداً كبيرة من المواطنين بالمعلومة فى الوقت الملائم. وعندما يفطن هؤلاء المواطنون أن ثمة مساحة مشروعة من الإعلام العام تعرض مشاكلهم الخاصة على الملأ، ربما يبدؤون فى التصرف كجمهور بدلاً من المعاناة منعزلين من صدمتهم وخشيتهم فى الوقت الذى تتوالى فيه الأحداث.

يتوقع مؤلفو الكتاب فى مثل تلك التصريحات ما لا تستطيع الصحافة تقديمه. لا ريب أن إذاعة نشاطات واشنطون وتوضيح تفاصيلها أمر صحى لكنها عملية مضجرة قد لا تثمر عما هو أفضل من حالة من اللامبالاة العامة. لقد أخذت ذا واشنطون بوست تعرى فضيحة ووترجيت على الملأ فى صيف ١٩٧٢ غير أن الأمريكيين ظلوا بعد انقضاء ستة أشهر غير مكترثين حتى إنهم أعادوا انتخاب الرئيس نيكسون بأغلبية لم يحظ بها أى حزب أمريكى فى التاريخ. ولولا تدخل جون سيريكا، أحد القضاة غير المعروفين بمجلس النواب، ربما مرت فضيحة ووترجيت بدون تحول الأنظار إليها.

وبينما يبالغ المؤلفون فى تقدير سلطة الصحافة، يستحق تحليلهم لصحافة واشنطن الضعيفة نظرة عن قرب. إن التعيين فى واشنطون أعظم جائزة من الممكن أن تهديها أية جريدة إلى صحفى، وليس من المستغرب إذن أن نجد صحافة واشنطون مجموعة من نخبة المراسلين: ذوو تعليم راق، ينالون أكبر المرتبات، يتمتعون بموهبة عالية، تسودهم الراحة وسط أصحاب السلطة، يخالجهم قدر من الغرور لوقوفهم على أسرار لا يعرفها الآخرون، لكنهم حريصون بوجه عام على إبقاء جمهور القراء على علم دائم بما يحدث بدون أن يلم بهم الخوف ولا التحامل. غير أنهم أخفقوا خلال سنوات بوش - كما يؤكد مؤلفو عندما تخفق الصحافة - بسبب ميلهم إلى الإذعان لمواقع السلطة.

إن «إذعانهم للسلطة، ليس وليداً حديثاً لعهد بوش، وفقاً لحديث المؤلفين، إنما عادة «متأصلة بعمق - ولا تنفك تتعزز - فى ثقافة الصحافة السائدة وروتينها». إنها عادة تجعل صحفيى واشنطون عرضة للتلاعب من قبل الأقوياء وتدفعهم إلى الكف عن

صحافتهم

اعتذرت الإذاعة العامة الوطنية الأمريكية «إن. بى. آر» عن إجراء مقابلة خاصة مع الرئيس الأميركى جورج بوش، عرضتها عليها السكرتيرة الصحافية فى البيت الأبيض، دانا برينو، وكانت مناسبة المقابلة الذكرى الخمسين على إنهاء الفصل العرقى فى المدارس الأمريكية. وكان سبب الرفض هو أن البيت الأبيض اشترط أن يجرى اللقاء صحافى معين هو المحلل خوان وليامز، الذى يعمل متعاونا مع قناة «فوكس» والذى سبق أن أجرى المقابلة الوحيدة لـ«إن. بى. آر» مع بوش. وقالت الين ويس، نائبة رئيس الأخبار فى «إن. بى. آر» إن «البيت الأبيض لا ينبغى أن يختار الشخص الذى يجرى المقابلة». وأضافت أن «إن. بى. آر» أبلغت سكرتيرة البيت الأبيض الصحافية، دانا برينو، أنهم «ممتنون لهذه الفرصة، ولكن كنا نود أن نختار نحن من يجرى المقابلة معه».

واشنطن بوست/ الشرق الأوسط
٢٧ سبتمبر



الاعتراض والاحتجاج. إذ غالباً ما يُرمى المعترضون والمحتجون بـ «المنشقين»، فلا يأخذهم الآخرون على محمل الجد.

يتجسد الإذعان للسلطة فى تغطية الصحفيين المتواصلة لأكثر توافه البيت الأبيض. إذ تترع الجرائد بأخبار الرئيس عندما لا يصنع ما لا يزيد على الترجل من الطائرات أو قضاء الإجازات أو مصافحة النبلاء من الزوار. وعلى مستوى أعمق يتراءى هذا الإذعان واضحاً فى لغة الصحافة. فنادراً ما استخدم المراسلون كلمة «تعذيب» فيما يخص أبا غريب. يشدد بوش على أن الولايات المتحدة لا تقر التعذيب فيما لم تسرع الصحافة فى استعمال الكلمة. إذ أطلقت على أخبار أبى غريب وصور التعذيب المفجعة كلمة «الانتهاكات».

وعلى صعيد أكثر خطورة، يعنى الإذعان للسلطة استعداد الصحفيين لسرد وقائع الحكومة كما يمليها عليهم أصحاب السلطة. لقد تحدثت إدارة بوش عن خلق واقع خاص بها. يشير مؤلفو عندما تخفق الصحافة إلى «واقع» بوش هذا باعتباره «نصاً»، ويوجهون النقد إلى صحافة واشنطون لقبولها هذا النص كحقيقة واقعة حتى عندما «تراءى هذا النص مخالفاً كلية لما يطرأ من أحداث جلية»، مثلما جرى إبان حرب العراق.

وعلى العكس من الانطباع السائد، تواجدت على الساحة صحافة محترمة عندما كانت الإدارة تندفع باتجاه الحرب. ظهرت كذلك معارضة بينة، حتى فى العاصمة أثناء انطلاق قرار الحرب عبر الكونجرس. الأمر ببساطة هو أن الصحافة لم تسلط عليها الضوء الكافى. فقد جاءت مثلاً على لسان أشخاص ليسوا من ذوى السلطة - سيناتور كينيدى عن ولاية ماسيتشوسيتس وبيرد عن ويست فيرجينيا، وكلاهما ديمقراطيان. ولكى يلم المرء بتحذيرات السيناتور بيرد من الاندفاع فى الحرب ومناشداته الكونجرس لاستيعاب التزاماته الدستورية، على المرء أن يلبث مرهفاً السمع لمحطة سى-سبان التليفزيونية. لكنك تلمح بالكاد كلمات بيرد فى جريدتى تايمز وبوست. فمع أنه عضو رفيع المستوى بمجلس الشيوخ وموسوعة بشرية عن تاريخه، قبع خارج دائرة السلطة وعليه تعرض للتجاهل بمنتهى السهولة على حين لم يلف المشاهد مفراً من مشاهدة آرى فليتشر - الناطق الرسمى باسم البيت الأبيض - على جميع الشبكات التليفزيونية.

وعلى النقيض من الانطباع الموحى بأن صحافة واشنطون كانت بأكملها تغط فى سبات عميق، ثمة مراسلون حققوا فى القضية بشكل واف. إذ أثنى مايكل ماسينج - صاحب تقارير ظهرت بين هذه الصفحات عن التغطية الصحفية الهزيلة لما قبل الحرب - على العديد من مراسلى ذا واشنطون بوست وذا نيو يورك تايمز وذلك لما كتباه من تقارير فندت حجج الإدارة الأمريكية. لكن غالباً ما وجد ماسينج تقاريرهم مستترة فى تحفظ بين ثنايا الجريدة.

فقد كتب والتر بينكاس ودانا ميلبانك فى ذا واشنطون بوست، على سبيل المثال، أن الولايات المتحدة تستعد لمهاجمة العراق اعتماداً على عدة مزاعم تدين صدام حسين، مزاعم «تم تفنيدها - وفى بعض الحالات دحضها - من قبل الأمم المتحدة والحكومات الأوروبية بل وتقارير المخابرات الأمريكية». غير أن القصة توارت بالداخل فى صفحة ١٣١ . أفضى بينكاس إلى ماسينج أن محررى ذا واشنطون بوست «خاضا مرحلة كاملة كيلا يُصدرا الصفحات الأولى بأخبار كانت ستحدث فرقاً».

لقد أطرى ماسينج إطراء لا حد له جوناثان لانداى وورين ستروبيل وجون والكوت من مكتب نايت ريدر بواشنطون لما قدموه من تغطية ثابتة لم تقبل مطلقاً «نص» الإدارة. لكن ها هو عيب آخر بصحافة واشنطون: لم تؤثر تقارير نايت ريدر حول حقيقة «النص» على بقية الصحافة على الإطلاق؛ لأن نايت ريدر لا يصدر جريدة فى واشنطون وهكذا لم يقرأ أحد هناك التقارير.

قد يعكس هذا ما هو أسوأ من مجموعة صحفيين نائمين بواشنطون أثناء اللحظات الحاسمة. إذ تحدث جون والكوت - رئيس مكتب نايت ريدر بواشنطون - مؤخراً عن تغطية مكتبه لحرب العراق فصرح بأن صحافة واشنطون يشينها ما هو أخطر من الجبن ويعيبها ود زائد عن اللازم مع أصحاب السلطة:

ثمة كسل لا ريب فيه: إن أكثرية ما جاهرت به الإدارة، وبخاصة فيما يتعلق بالعراق وتنظيم القاعدة، لم يكن أكثر من ادعاءات كاذبة ومع ذلك لم يكترث سوى قلة من المراسلين للتأكد من صحته.

تطلب الأمر أيضاً القليل من الشجاعة لإغضاب فريق البيت الأبيض المشهور بأنه لا يعلن للعالم إلا ما يخدم أهدافه وأهواءه. إذ يجلب الاعتراض على «النص» العقاب على أيدى مسئولى البيت الأبيض. فقد تم منع مراسلى نايت ريدر من السفر على طائرة وزير الدفاع لمدة ثلاثة أعوام لأن تغطيتهم اختلفت عن «النص». كما كتب السفير السابق جوزيف ويلسون أن صدام حسين لم يشتر اليورانيوم من النيجر مثلما أنبأ الرئيس الكونجرس فانهارت مسيرة زوجته المهنية فى وكالة الاستخبارات من جراء تسريب الإدارة لطبيعة عملها.

وعبر أثير برامج التليفزيون الحوارية الموالية لليمين المحافظ، اتُهم الصحفيون المعارضون «للنص» بالتحيز وإبطان دوافع غير وطنية واللا مبالاة بحيوات الجنود الأمريكيين بل وإضمار نية الخيانة. إن برامج الإذاعة الحوارية تقذف الآن الصحفيين بافتراءات لا تنقطع تحت ستار الحصانة نظراً لاضمحلال الدعم الجماهيرى للصحافة العدوانية. إذ أطلق المحافظون السياسيون حملة ناجحة تتابعت سنوات طويلة لتصوير الصحافة كرسول مخادع ينشر السلبية ويسمم العقول بأفكار يسارية متحيزة. تصدرت الكتب المعالجة لهذا الموضوع قائمة أفضل المبيعات فيما أخذ «المذيعون» السياسيون يكررون الرسالة بلا كلل فى المحطات الإخبارية.



أدى ذلك إلى حدوث هوة واسعة بين المواطنين والصحافة، هوة تتضح فى تبدل نظرة العامة إلى الصحفيين العاملين. إذ كانوا فى يوم من الأيام أبطالاً ثقافيين؛ تسبغ عليهم الأفلام سحراً كما هو الحال مع كلارك جيبيل وروزاليند راسل. كانوا ملح الأرض، يتحلون ببراعة الحديث وأناقة المظهر ويتمسكون بالمبادئ العليا. هكذا كان جيمز ستيوارت وهمفرى بوجارت وكارى جرانت وروبرت ريدفورد وداستين هوفمان، كلهم لعبوا دور الصحفى على شاشات السينما. لقد كان الصحفى أشبه ببطل من الطبقة العاملة جدير بالفوز بسلطان نجوم هوليوود.

يرسم نيل هنرى فى كتابه المهرجان الأمريكى صورة «للصحفى» المعاصر بكل «أشكاله المختلطة»، ليفسر للقارئ سبب تراجع تعاطف الجماهير معه. لقد انقضى أمد طويل منذ أن تطلع الأمريكيون إلى الصحفى كشخص من الطبقة العامة يعلم سيدة ثرية مدللة كيفية التصرف ببساطة. إن المواطن العادى يرى اليوم - على حد قول هنرى - «الصحفى بوصفه متحدث التليفزيون الذى تدفع له المحطات مكافآت معتبرة كى تند عنه ضجة منتظمة فى البرامج الإخبارية». الآن يعمل «الصحفى» مذيعاً للبرامج، يربح أموالاً طائلة «ليس للتنقيب عن الأخبار ونقلها بل للترفيه عن المشاهدين بارتجاله البارع وشخصيته الماهرة فى الجدال».

إن صحفى اليوم - كما يراه هنرى - شخص يعلق فى القنوات التليفزيونية على محاكمة قتل، ينطق بحكم الإدانة ويتكلم عن أقصى العقوبة قبل أن يبحث فى الأدلة، أو نجمة تليفزيونية تقبض مليارات الدولارات لتزعم لمدة دقائق وجيزة أنها تعى مشاكل الطبقة العاملة. وهناك «المطلع العنيد على أخبار واشنطون الذى يتنقل ولاؤه وأخلاقه من جهة إلى أخرى؛ يعمل ناطقاً رسمياً للبنتاجون أو مستشاراً للحملات الانتخابية أو كاتباً لخطب الرئيس فى سنة من السنوات، ثم يشتغل السنة التالية مذيعاً بإحدى القنوات أو مراسلاً لمجلة من المجلات المرموقة. ولو حدث وشغل موقعاً فى التليفزيون، يصبح الصحفى أو الصحفية فى حاجة إلى «شد العين وزرع الشعر وحقن البوتوكس» بغرض خلق مظهر شبابى لا مناص منه لنقل الحقيقة نقلاً مقنعاً للمشاهد».

من الواضح أن استياء يداخل هنرى من كل هذا الوضع. فالمجموعة التى وصفها من الأنانيين والأفاقين والمرتزقين السياسيين والثرثارين والدجالين والمراسلين المدللين والحقراء المجردين من المبادئ تشكل جميعها هذا النظام الغامض المسمى بـ «الإعلام». أما كيفية اختلاط الإعلام والصحافة بهذه الأوضاع الفاسدة فهى حكاية طويلة لا تخلو من تعقيد لكن الظاهر أن لا مفر منها. الحق أن وسائل الإعلام أمست مجرد لاعب ثانوى فى مهرجان هنرى بل إن ثمة شكاً إذا ما كان هناك كثيرون ممن يأبهون بالأمر. لا أحد يتصل بالجريدة متوقعاً أن يجد بطلاً على الطرف الآخر.

فكل من يتصل بالجرائد لن يلقى على الأرجح سوى رسالة مسجلة على جهاز الرد على المكالمات كما جرى مع هنرى الذى اتصل عشوائياً بعدة جرائد. ألفى صعوبة فى الوصول إلى أى شخص. لقد شعر بالوحدة مع هذا الهاتف. ■

جيفرى سانت كلير



لن نتذكر كيف شنت الحرب على العراق بقدر تذكرنا كيف تم تسويقها. كانت حرب بروباجندا، حرب إدارة الوعى، حيث تقذف اطلاقات الجمل المثقلة بالإيحاءات مثل «أسلحة دمار شامل» و«دولة مارقة»، على الجمهور المستهدف: نحن.

من أجل أن تفهم حرب العراق لا تحتاج أن تستشير جنرالات، وإنما تستشير نساجى القصص ومديرى العلاقات العامة الذين نصبوا المسرح تمهيدا للحرب من أروقة واشنطن حيث يتعايش جواسيس السياسة والأضاليل والحرب النفسية.

تأمل رحلة دوسيه العراق الذى تشبث به تونى بلير، من موقع طالب جامعة إلى عملية قص ولصق فى الخطاب الفخيم لرئيس الوزراء أمام مجلس العموم. وقد دفع بلير العنيد وذلق اللسان ثمنا لمبالغاته الحمقاء. أما بوش الذى سرق فقرات كاملة من خطاب بلير من أجل تقديم قضيته ببلاهته المعتادة، فقد انزلق بمهارة عبر العاصفة. لماذا يا ترى؟

على عكس بلير، لم يسع فريق بوش إلى تقديم قضية قانونية لتبرير الحرب. لم يكن لديهم الدافع لدعم اتهاماتهم ضد العراق بما يجعلها تتماسك كدليل يعتد به. كان الجهد الحقيقى موجها إلى تصعيد مزاج الحرب لدى الرأى العام باستخدام سيكولوجية الخوف.

ترجمة: بثينة الناصرى

لم تكن الحقائق شيئا مهما فى نظر فريق بوش. كانت شذرات يسهل التخلص منها متى شاءوا واستبدالها بأى مبرر يميل كفة الاستفتاءات إلى ميزانهم. فالحرب كانت بسبب أسلحة الدمار الشامل فى أسبوع وبسبب القاعدة فى الأسبوع التالى. وحين لا يؤثر أى من المبررين على الأرض، يصبح المبرر المقابر الجماعية (وكثير منها يعود إلى الحرب العراقية الإيرانية التى كانت الولايات المتحدة تناصر العراق فيها) للدلالة على أن صدام حسين كان رجلا شريرا يستحق الإطاحة به. كان شعار ماكينة العلاقات العامة البوشية هى: تجاوزوا واستمروا. لا توضحوا. قولوا أى شىء لإخفاء بشاعة الدوافع الحقيقية للحرب. لا تنظروا إلى الخلف أبدا. اتهموا المشككين بأنهم خونة للوطن. وفى النهاية حتى وولفويفتز الحذر اعترف بان المبرر الرسمى للحرب اصطنع خصيصا لجعل الغزو سائغا وليس لتبريره.

كان المطبلون لبوش من صقور المحافظين الجدد ينظرون إلى حرب العراق كمنتج وبالضبط مثل موديل جديد من أحذية نايكة، تحتاج إلى حملة دعاية من أجل إغراء المستهلكين. استخدمت نفس الأساليب (وعادة نفس أساطين العلاقات العامة) فى تسويق السجائر والسيارات رباعية الدفع ومقالب النفايات الذرية، كذلك لتسويق حرب العراق. من أجل بيع الغزو، عيّن دونالد رامسفيلد وكولن باول وبقية الزمرة أشهر مستشارى الدعاية فى مناصب عليا فى البنتاجون والخارجية. وسرعان ما أصبح لهؤلاء المضللين القول الفصل فى كيفية اختلاق مبررات الحرب على العراق، بدلا من وكالات الاستخبارات والدبلوماسيين المحترفين. فإذا كانت المعلومات الاستخباراتية لا تناسب النص، يمكن تغييرها أو طمسها.

خذ مثلا، شارلوت بيرز التى اختارها باول وكيلة لوزارة الخارجية فى عالم ما بعد ٩/١١، لم تكن بيرز دبلوماسية. بل لم تكن حتى سياسية. كانت أسطورة فى الدعاية والاختلاق وكانت تسمى فى صفحات البنزنس والشائعات «ملكة ماديسون افينيو». وقد صعدت على أكتاف حملتين دعائيتين إحداهما عن رز (انكل بين) والأخرى عن شامبو (هيد اند شولدرز) ضد القشرة. مثل صاروخ إلى قمة عالم الدعاية والإعلان رئيسة لدارين عملاقتين من دور الدعاية: اوغليفى وماذرز إضافة إلى جى والتر تومبسون.

فى وزارة الخارجية، عملت بيرز التى التقت باول فى ١٩٩٥ حين عملا معا فى مجلس ادارة شركة جلف ايرستريم gulf airstream، وكما يقول باول فى «صياغة سياسة خارجية أمريكية جديدة». وقد انتزعت اكثر من ٥٠٠ مليون دولار من الكونجرس من أجل «حملة وسمة أمريكا - brand America» التى كانت تركز بشكل كبير على بث البروباجندا الأمريكية فى العالم الإسلامى وموجهة على الأخص إلى مراهقيه.

كانت بيرز تقول «إن الدبلوماسية العامة هى ذراع حيوية جديدة سوف تقاتل الإرهاب مع الوقت. فجأة نجد أنفسنا ملزمين بإعادة تعريف من هى أمريكا ليس فقط لأنفسنا وإنما للعالم

من أجل أن تفهم حرب العراق لا تحتاج أن تستشير جنرالات، وإنما نساجي القصص ومديري العلاقات العامة الذين نصبوا المسرح تمهيدا للحرب من أروقة واشنطن حيث يتعايش جواسيس السياسة والأضاليل والحرب النفسية



الخارجي». لاحظوا الاهتمام الذي توليه بيرز لاستغلال الوعي والإدراك على عكس مثلا السعي لإحداث تغيير حقيقي في السياسة الأمريكية.

إن الدبلوماسية العتيقة تتطلب اتصالات مباشرة بين ممثلي الأمم وعملية أخذ وعطاء مثيرة للجدل، مغلفة عادة بالخداع (انظر ابريل جلاسبي) ولكنها تظل عملية تبادل آراء على أية حال. أما الدبلوماسية العامة كما تعرفها بيرز فهي شيء مختلف تماما. أنه طريق باتجاه واحد، دعاية أمريكية من جانب واحد تبث مباشرة إلى الجمهور الداخلي والدولي، نوعا من القصف الكثيف غير الرسمي.

كانت أفكار حملاتها بلهاء ومهلهلة مثل المؤتمرات الصحفية لبوش. غزو أمريكا لأفغانستان والعراق هو لسبب وحيد: تحرير المقهورين. ومن هنا إطلاق تسمية «عملية حرية العراق» على الحرب الأمريكية حيث صورت صواريخ كروز كأنها رموز التحرير. حتى بوش نفسه فسر معادلة بيرز في جوهرها العجيب «هذه حرب من أجل السلام».

وقد استقالت بيرز بهدوء من منصبها قبل أسابيع قليلة من دك بغداد بصواريخ توماهوك. من وجهة نظرها كان الانتصار قد تحقق في الحرب بالإعلام أما الألعاب النارية للصدمة والترويع فهي مثل ملاطفات ما بعد العملية الجنسية.

وفي البنتاجون جند دونالد رامسفيلد فكتوريا (توري) كلارك مديرة للشؤون العامة. وكانت كلارك تعرف كيف تلعب بالخيوط داخل المؤسسة السياسية في واشنطن. وقبل أن تصبح بوقا لرامسفيلد كانت على رأس إحدى أعظم شركات سمسرة السلطة في العالم: مكتب واشنطن لشركة هيل ونولتون Hill and Knowlton (الشركة التي لفقت قصة حضانات الأطفال المبتسرين والبطة الغارقة بالزيت وقصة نيرة وغيرها في حرب الكويت - المترجمة)

وحالما استقرت في منصبها، عقدت كلارك اجتماعات دورية مع مجموعة منتقاة من أفضل مستشاري العلاقات العامة والدعاية وجماعات الضغط في واشنطن لتطوير خطة تسويق لحروب البنتاجون المرعبة القادمة. كانت المجموعة تتكون من شخصيات الوزن الثقيل من كلا الحزبين. وكانت تسميها «مجموعة رامسفيلد»، وفيها شيلا تيت مديرة علاقات عامة وكاتب الأعمدة الصحفية رتش لوري والمستشار الجمهوري السياسي ريتش غالين.

ومن ذوي الفكر كان في المجموعة تومي بوجس الديمقراطي شقيق كوكي روبرتس في إذاعة NPR وابن نائب لويزيانا هيل بوجس. وفي الوقت الذي كان فيه بوجس يناقش مع أعلى مسئولي البنتاجون حول كيفية الدعاية للحرب على الإرهاب، كان يعمل بحماسة مع العائلة المالكة السعودية. في عام ٢٠٠٢ وحده دفع السعوديون لشركة كورفيس للعلاقات العامة مبلغ ٢,٢٠ مليون دولار لحماية مصالحهم في واشنطن. ففي أعقاب التغطية الصحفية المعادية بعد الكشف عن هوية مختطفي الطائرات في أحداث ١١ أيلول، كانت العائلة المالكة تحتاج الى كل ما تستطيع شراءه من المساعدات المناسبة. ويبدو أن أموالهم لم تذهب هباء. فيمكن لتسويق بوجس الفعال أن يفسر سبب إسقاط الاتهامات عن السعوديين بتمويل القاعدة من التقرير الكونجرسي الأخير حول التحقيقات في فشل الاستخبارات في تفادي ١١ أيلول.

طبقا لمطبوعة «بي آر ويك» التجارية، أرسلت مجموعة رامسفيلد «استشارة» للبنتاجون تقول لكلارك ورامسفيلد بأنه من أجل تسويق الحرب على الإرهاب للرأي العام الأمريكي، عليهم أن يقترحوا صلة لدول وليس فقط لجماعات مثل القاعدة. بكلمات أخرى، يحتاجون إلى إيجاد هدف ثابت للحملات العسكرية، أماكن بعيدة لإسقاط صواريخ كروز والقنابل العنقودية. واقترحت المجموعة فكرة (كانت تطوف أصلا في ذهن رامسفيلد) اعتبار ما تسمى الدول المارقة على أنها المخطط الحقيقي للإرهاب. وهكذا خلق (محور الشر)، وفي الواقع لم يكن محورا أبدا طالما أن اثنتين من هذه الدول: إيران والعراق تكره إحداهما الأخرى ولم تكن لأي منهما علاقة مع الثالثة: كوريا الشمالية.

سفحت عشرات الملايين من الأموال الفدرالية على شركات العلاقات العامة والإعلام من أجل تلفيق وإذاعة الخطاب البوشي الذي يقول انه من الضروري اقتلاع صدام قبل أن يفجر العالم بإسقاط قنابل كيماوية ونووية من طائرات مسيرة بعيدة المدى. الكثير من هؤلاء رؤساء شركات العلاقات العامة ومستشاري الدعاية كانوا أصدقاء قدامى للحلقة الضيقة حول بوش. وبالتأكيد كانوا محاربين قدماء مثل تشيني وباول في الحرب السابقة ضد العراق، وهي كانت أيضا حربا قائمة على الأكاذيب.

على رأس القائمة جون ريندون رئيس شركة في واشنطن اسمها ريندون جروب. ريندون كان واحدا من أقوى الضاربين في واشنطن وهو (بتاع كله) الذي لم يكن يسمح بأي ارتباط حزبي يقف في طريق اي مهمة. ريندون خدم كمستشار إعلامي لمايكل دوكاكيس وجيمي كارتر إضافة إلى ريجان وبوش الأب. كلما أراد البنتاجون أن يشن حربا، يعرض خدماته مقابل سعر. خلال عاصفة الصحراء كسب ريندون ١٠٠ ألف دولار بالشهر من العائلة المالكة الكويتية. وأتبع ذلك بعقد قيمته ٢٣ مليون دولار مع السي آي اى لإنتاج بروباجندا مضادة لصدام في المنطقة.

وكجزء من مشروع السي آي اى هذا، خلق ريندون وسمى المؤتمر الوطني العراقي واقترح صديقه احمد الجلبي، المصرفي المريب، لرئاسة المنظمة.

بعد ١١ أيلول بوقت قصير، سلم البنتاجون لشركة ريندون مهمة دعائية كبيرة أخرى لقصف أفغانستان. وقد انغمس ريندون في التخطيط والدعاية للحرب الوقائية ضد العراق رغم أن كلا من ريندون والبنتاجون رفضا الإفصاح عن تفاصيل عمل الشركة في هذا المجال.

ولكن ليس من الصعب اكتشاف لمسات ريندون خلف الكثير من أحداث الحرب على العراق الدرامية بضمنها إسقاط تمثال ساحة الفردوس (بواسطة القوات الأمريكية وجماعة الجلبي) وتصوير عراقيين مهللين يحملون الإعلام الأمريكي حين كانت فرقة المشاة الثالثة تمر أمامهم. وكان ريندون قد فعل الشيء نفسه في الحرب الأولى حين أعطى الكويتيين أعلاما أمريكية وقاد قطيع مراسلي الإعلام لتصوير التظاهرة المدبرة. قال ريندون عن ذلك في ١٩٩١ «من اين تعتقدون انهم أتوا بالأعلام الأمريكية؟ تلك كانت مهمتي».



وقد تكون شركة ريندون قد لعبت دورا في دفع المعلومات المزيفة التي أصبحت مثل لعنة على إدارة بوش. في كانون الأول ٢٠٠٢ كتب روبرت درايفوس بان الحلقة الضيقة في البيت الأبيض كانت تفضل المعلومات الصادرة عن الجلبي ورفاقه من تلك التي يقدمها محللو وكالة المخابرات المركزية.

إذن كانت مهمة ريندون وأمثاله تقديم نوع جديد من الحرب النفسية خارج الدائرة الرسمية، أي خصخصة البروباجندا الرسمية ويقول عن نفسه «أنا لست محللا للأمن القومي أو تكتيكي عسكري. أنا سياسي وشخص يستخدم الاتصالات لتلبي أهداف السياسة العامة أو لصناعة أهداف السياسة. في الواقع أنا محارب معلومات ومدير الوعي».

ما هي بالضبط إدارة الوعي؟ البنتاجون يعرفها كالتالي «إجراءات لتوصيل و/أو إخفاء معلومات منتقاة ومؤشرات للجماهير الأجنبية للتأثير على عواطفهم ودوافعهم وإدراكهم المحايد» بتعبير آخر الكذب حول مقاصد الإدارة الأمريكية. وفي عرض نادر للصراحة على الملأ سمح البنتاجون بتسريب خطته التي طورها ريندون من اجل تأسيس وكر على مستوى عال داخل وزارة الدفاع لإدارة الوعي. وقد أطلق عليه «مكتب التأثير الإستراتيجي» ومن بين مهامه العديدة زرع قصص كاذبة في الصحافة.

لاشيء يحرك الإعلام السائد في غضبة للكرامة مثل مذكرة حكومية رسمية تتبجح حول كيفية استغلال الإعلام لتحقيق أغراض سياسية. وهكذا فإن نيويورك تايمز وواشنطن بوست أثارتا زوبعة حول مكتب التأثير الإستراتيجي. فقام البنتاجون بإنهاء العملية، وانتفخت اوداج الصحافة بهذا النصر. ومع ذلك فقد ابلغ رامسفيلد فريق صحافة البنتاجون بأنه رغم إقفال المكتب ولكن نفس العمل سوف يستمر «يمكنكم أن تستلموا الجثة. يمكنكم أن تأخذوا الاسم، ولكني سوف استمر بعمل كل ما نحتاج عمله. وقد فعلت».

وعلى المستوى الدبلوماسي، ورغم البنادق المؤجرة والقصص المزروعة فإن صورة الحرب قد ضاعت. فقد فشلت في إقناع حتى اشد الحلفاء حماسة والدول العميلة لأمريكا بان العراق كان يشكل خطرا. وفشلت في إحراز مباركة الأمم المتحدة وحتى الناتو، وهو تابع لواشنطن. وفي نهاية الأمر، تشكل حلفاء الراغبين من بريطانيا وإسبانيا وإيطاليا واستراليا وبعض دول الاتحاد السوفيتي السابق. وحتى مع ذلك كانت شعوب تلك الدول تعارض الحرب.

في الداخل كانت الحكاية مختلفة. أصبح الشعب المذعور بتهديدات الإرهاب والاقتصاد المتردي فريسة سهلة لقصف بوش الإعلامي بان العراق دولة إرهابية ترتبط بالقاعدة وأنها على وشك شن هجمات على أمريكا بأسلحة الدمار الشامل.

وقع الأمريكان ضحية نصب ذكي يسنده قصف يومي من تضخيم الخطر والتشويه والخداع والأكاذيب، ليس حول تكتيكات أو ستراتيجية أو خطط الحرب وإنما حول مبررات الحرب. لم تكن الأكاذيب تهدف إلى إرباك نظام صدام حسين وإنما الشعب الأمريكي. مع بداية الحرب كان ٦٦٪ من الأمريكان يعتقدون أن صدام حسين كان وراء أحداث ١١ أيلول و٧٩٪ يعتقدون انه كان على وشك الحصول على سلاح نووي.



كيف تبيع حربا..؟!

وبالتأكيد كان اقرب شىء وصله العراق بخصوص امتلاك قنبلة نووية هو طارد غاز صدئ مدفون لمدة ١٣ سنة فى حديقة مهدى العبيدى وهو عالم عراقى متقاعد. لم يكن فى العراق أية أسلحة كيماوية أو بيولوجية فاعلة. فى الواقع، لم يكن يملك حتى أى صواريخ سكود رغم روايات البنتاجون حول صواريخ سكود التى أطلقت على الكويت.

لم تكن هذه الاستعراضات ستنجح لولا كتائب الصحافة المتواطئة. وقد وصفت فكتوريا كلارك التى طورت خطة البنتاجون للصحافة المرافقة للجيش، ذلك بوضوح قبل عدة أسابيع من الحرب: «سوف تشكل التغطية الإعلامية لأية عملية مستقبلية الوعى الشعبى إلى حد كبير».

خلال حرب الفيتنام، ساهمت صور الجنود المعوقين والقرى المضروبة بالنابالم فى دعم المعارضة للحرب وساعدت فى تسريع انسحاب الجيش الأمريكى. وقد قصدت عصابة بوش على قلب ظاهرة فيتنام رأسا على عقب باستخدام التلفزيون كقوة لدفع الولايات المتحدة فى حرب لا يريدها أحد فى الواقع.

ما كان البنتاجون يسعى إليه هو نوع من حرب الصالونات حيث يمكن السيطرة على الصور التى يتفرج عليها الأمريكان بدلا من صور الجنود القتلى والأطفال العراقيين الموتى، والى حد كبير السيطرة على محتوى الأخبار. وبعملية إرفاق المراسلين مع فرق معينة من الجيش، كانت كلارك تعتقد أن البنتاجون يستطيع بهذه الطريقة أن يعتمد على أن يقيم المراسلون علاقات إنسانية مع القوات إلى حد الشعور بالاعتماد فى حياتهم وأمنهم عليهم. وقد نجحت الفكرة بطبيعة الحال. أحد المراسلين لشبكة التلفزيون الوطنية قال إن الجيش الأمريكى هو «حامينا». وقد اعترف المراسل الراحل ديفد بلوم فى ان بى سى، على الهواء بأنه مستعد «لعمل أى شىء وكل شىء يطلبه الجيش منه».

وهكذا حين احتاج البنتاجون إلى قصة بطولية، قامت الصحافة بالواجب. وأصبحت جيسيكا لينج أول نجمة فورية للحرب. كانت أسطورتها: امرأة شجاعة أصيبت فى معركة شرسة وأسرها عدو لا يعرف الرحمة ولكن فريقا من منقذين أبطال ضحوا بأرواحهم لإنقاذها من الموت. وكانت الصورة التلفزيونية تنقل فرسان مدرعين ويضعون نظارات الرؤية الليلية. وقد اتضح فيما بعد أن كل تفاصيل مغامرتها البطولية كانت كاذبة وملفقة. ولكن محنة الجندية لينج التى هيمنت على الأخبار لمدة أسبوع كانت صالحة للغرض الذى أطلقت من أجله: تحويل الانتباه عن حملة عسكرية متعثرة بدأت تبدو أخطر مما صورتها الإدارة الأمريكية للشعب الأمريكى.

وقد تلقفت الصحافة النهمة قصة لينج ضمن عملية بنتاجون اسمها (كاميرة قتالية) وهى شبكة مصورى الجيش والمحررين الذين كانوا يرسلون ٨٠٠ صورة و٢٥ لقطة فيديو فى اليوم إلى الإعلام. وكانت مهمة المحررين فى عملية(كاميرا قتالية) combat camera يراجعون الأفلام لعمل مونتاج يناسب البنتاجون حاذفين مشاهد غير مريحة مثل الأضرار الثانوية (الضحايا العراقيين) والقنابل العنقودية والأطفال والجنود القتلى وضربات النابالم والقوات المتذمرة.

وقد تنبأت اللفتنانت جين لاروج مديرة (كاميرا قتالية) فى العراق «الكثير من صورنا سوف يكون لها اثر كبير على الرأى العالمى». وكانت محقة فى ذلك. ولكن حين تحولت الحرب الساخنة إلى احتلال اشد سخونة، سعى البنتاجون، رغم خطاب حاكم الاحتلال بول بريمر حول إقامة مؤسسات ديمقراطية مثل الصحافة الحرة، إلى تشديد القبضة على احتكار تدفق الصور الخارجة من العراق. أولا حاول إغلاق قناة الجزيرة القناة الإخبارية العربية. ثم أعلن البنتاجون انه يود طرد كل فرق الأخبار التلفزيونية الأجنبية من بغداد.

ونفخت بعض الصحف فى التهديد الذى تمثله أسلحة الدمار الشامل العراقى كما فعلت الواشنطن بوست. فى الأشهر السابقة للحرب، كانت نسبة الافتتاحيات فى البوست المؤيدة للحرب إلى المناهضة هى ٣ إلى ١.

وعديد من الصحفيين القارعين طبول الحرب على العراق كانوا قبل سنوات يقفون موقفا مناقضا. خذ مثلا الكاتبة لورا ميلروى التى تصر على أن العراق كان وراء تفجير مبنى اوكلاهوما فى ١٩٩٣.

كيف تغير الزمان! فى ١٩٨٧ كانت ميلروى تشعر بالتعاطف مع صدام وقد كتبت مقالة فى «نيو ريبابلك» بعنوان «العودة إلى العراق: حان الوقت لتغيير السياسة الأمريكية فى الشرق الأوسط» وقد جادلت فيها أن على الولايات المتحدة احتضان نظام صدام العلمانى كحاجز أمام الأصولية الإسلامية فى إيران. وكان المؤلف الذى شاركها هذا الرأى هو دانيال بايبز الذى يعتبر اليوم اشد المصابين الأمريكيين بمرض الإسلام فوبيا. وقد كتبت مالروى وبايبز «تشمل الأسلحة الأمريكية التى يمكن أن يستخدمها العراق، الألغام المضادة للبشر والرادار الكاشف للمدفعية. ويمكن للولايات المتحدة أيضا زيادة المعلومات الاستخباراتية التى تزود العراق بها».



فى التحضير للحرب، ظهرت ميلروى فى كل الوسائل الإعلامية للحض على غزو العراق. كانت تظهر غالبا فى قناتين أو ثلاث فى نفس اليوم. كيف يمكن للمراسل أن يصل إلى هذا الإنجاز؟ كانت تساعدها الينا بينادور نجمة الإعلام التى تدير رابطة بينادور. من مواليد بيرو، وضعت بينادور مهارتها اللغوية فى مهنة مربحة مثل تسهيل العلاقات الإعلامية لصفوة السياسة الخارجية فى واشنطن. وهى أيضا تشرف على منتدى الشرق الأوسط وهو طاحونة فكر صهيونى. ومن زبائنها بعض أهم صقور الأمة مثل مايكل لدين وتشارلس كروثامر وال هيج وماكس بوت ودانيال بايبز وريتشارد بيرل وجودى ميلر. وخلال حرب العراق كانت مهمة بينادور زرع هؤلاء المتحمسين للحرب فى وسائل الإعلام، وفى برامج الحوارات وصفحات الرأى.

ولم تكتف بينادور بذلك وانما كانت هى التى تقترح المواضيع وتراقب لئلا يخرج الضيوف عن النص. وتقول عن ذلك: «هناك بعض الأشياء، عليك أن تقولها بشكل مختلف، مختلف قليلا وإذا لم تفعل ذلك سيفزع الناس» سيفزعون من نوايا حكومتهم.

كان يمكن للإعلام أن يتناول قضية الحرب بشكل مختلف، كأن يفضح ثقوب نسيج بيت العنكبوت الذى غزلته الإدارة الأمريكية فى تبرير الحرب، ولكن بدلا من ذلك تصرفت الصحافة الأمريكية مثل شركات النفط، فقد سعت للتربح من حرب العراق والاستفادة من الغزو. لم يكن هاجسهم الوقائع غير المريحة أو تقديم أصوات معارضة.

لاشىء يوجز هذه المقاربة بشكل كاشف فاضح مثل طرد فيل دوناهيو مقدم أحد برامج الحوارات الحرة فىMSNBC عشية الحرب. وقد استبدلت الشبكة برنامجه (عرض دوناهيو) ببرنامج اسمه (العد التنازلى:العراق) وهو يقدم الشكل المعهود من تحليلات العسكريين المتقاعدين ومسئولى الأمن وآخرين من المطبلين للغزو. وقد وضع رؤساء الشبكة اللوم فى إلغاء برنامج دوناهيو على قلة مشاهديه. فى حين أن الواقع يقول شيئا مخالفا. فخلال حياة البرنامج كان عدد المشاهدين اكثر من أى برنامج آخر على الشبكة. وقد توضح السبب الحقيقى لهذه الضربة الوقائية على دوناهيو فى مذكرة داخلية رؤساء شبكة إن بى سى القلقين. تقول المذكرة إن دوناهيو يقدم واجهة صعبة للشبكة فى زمن الحرب فيبدو انه يستمتع باستضافة ضيوف مناهضين للحرب ومناهضين لبوش ويسودهم التشاؤم والتشكك بدوافع الإدارة الأمريكية».

وقد حذرت المذكرة من أن برنامج دوناهيو يعرض الشبكة لخطر وصمها باللاوطنية وانها «مكان لاجندة الليبراليين مناهضى الحرب فى نفس الوقت الذى يلوح به منافسونا بالعلم فى كل مناسبة» وهكذا وبدون نظرة ثانية، ركلت الشبكة دوناهيو ورفعت علم المعركة.

إن مبيعات الحرب تكسب.

ولكن لابد من التحذير منعا لسوء الفهم: هذه البضاعة لا تسترجع ولا تستبدل..

جيفيرى سانت كلير مؤلف كتاب «كان اللون بنيا لفترة طويلة حتى ليبدو خضر فى عينى: سياسات الطبيعة» وكتاب «السرقة الكبرى: البنتاجون» وكتابه الأحدث «زمن النهاية: موت السلطة الرابعة» بالمشاركة مع المؤلف اليكساندر كوكبرن. ■

ورغم البنادق المؤجرة والقصص المزروعة فإن صورة الحرب قد ضاعت. فقد فشلت فى إقناع حتى أشد الحلفاء حماسة والدول العميلة لأمريكا بأن العراق كان يشكل خطرا. وفشلت فى إحراز مباركة الأمم المتحدة وحتى الناتو، وهو تابع لواشنطن



EURABIA



الصعوبات التى تواجهها أوروبا مع مسلميها هى أيضا موضع تبسيط هستيرى، خاصة فى الولايات المتحدة حيث تزداد انتشارا المخاوف المتكررة من أن تقع «عوروبا Eurabia، أو أوروبا المستعربة» الواهية المعادية لأمريكا وللسامية أسيرة للهيمنة العربية الإسلامية

قمت فى العام الماضى بزيارة كاتدرائية سان دينى الشهيرة الواقعة فى أطراف باريس. وقد بهرتنى الأضرحة والآثار الجنائزية الرائعة للملوك وملكات فرنسا، بمن فيهم «شارل مارتل Charles Martel» الشهير بـ«المطرقة»، والذى يعد انتصاره على جيوش المسلمين الغازية قرب «بواتييه Poitiers» عام ٧٣٢ للميلاد علامة فارقة فى إيقاف الزحف الإسلامى على أوروبا (عام ٧٣٢ هو العام الأكثر شيوعا، ولكن اثنين من العلماء الفرنسيين يؤكدان أن ذلك وقع عام ٧٣٣، انظر كتاب: معركة بواتييه - أكتوبر ٧٣٣، تأليف «جيه إتش روى» و«جيه ديفيوس») ولدى خروجى من الكاتدرائية، سرت حوالى مائة ياردة عبر ميدان «فيكتور هوجو» إلى الشارع التجارى الرئيسى الذى كان يعج بالمتسوقين المحليين ذوى الأصول العربية والأفريقية، بمن فيهم الكثير من النساء اللاتى يرتدين الحجاب. وجدت نفسى أفكر: إذن فقد انتصر المسلمون فى معركة «بواتييه» رغم كل شىء! لم ينتصروا بقوة السلاح وإنما بالهجرة السلمية والتوالد.

على مسافة قصيرة من طريق كاتدرائية الملوك، وفى المكاتب الخلفية المتحفظة لـ«جمعية التوحيد»، التقيت بـ«عبد العزيز الجوهرى»، أحد أبناء المهاجرين المغاربة البربر، وهو ناشط سياسى إسلامى فصيح. وقد تحدث بعاطفة جياشة وبلغة فرنسية مثالية عن بؤس الأحياء السكنية الفقيرة حول باريس - التى كانت تتعرض ثانية أثناء حديثنا إلى الدمار بسبب الاحتجاجات - والتمييز الاجتماعى المستمر ضد المهاجرين والمتحدرين منهم. قال «الجوهرى» بغضب: «إن النموذج الجمهورى» الفرنسى الشهير إنما يعنى فى الواقع «أنا أتحدث الفرنسية، وأدعى جان-دانيال، عيونى زرقاء، وشعرى أشقر». أما إذا كنت أدعى «عبدالعزيز»، ولى بشرة داكنة، ومسلم كذلك، فإن الجمهورية الفرنسية لا تطبق فى الواقع ما تدعو إليه. أين نحن من «المساواة» و«الحرية» و«الأخوة» (الشعار الثلاثى للثورة الفرنسية)؟ ثم أرسل «الجوهرى» رسالته الشخصية إلى «نيكولاس ساركوزى Nicolas Sarkozy» وزير الداخلية المتشدد والمرشح اليمينى الأول لخلافة «جاك شيراك Jacques Chirac» كرئيس لفرنسا، (وهو ما حدث بالفعل) فى كلمات لن أنساها أبدا، قال «الجوهرى» بصوت مدو: «أنا فرنسا».

كان من الممكن أن يضيف «الجوهرى» أيضا «أنا أوروبا». حيث إن العزلة الصارخة لكثير من المسلمين - خاصة الجيلين الثانى والثالث لعائلات المهاجرين، شباب وفتيات ولدوا فى أوروبا - هى إحدى أعقد المشكلات التى تواجه القارة اليوم. ولو استمرت الأوضاع السيئة الحالية، فإن تلك العزلة وما تفرزه وتتغذى عليه من استياء البيض - أساسا - من الأوروبيين المسيحيين، يمكن أن تمزق النسيج المدنى لأعرق الديمقراطيات الأوروبية. لقد حفزت تلك العزلة بالفعل قيام أحزاب شعبية مناوئة للمهاجرين، وساهمت بصورة مباشرة فى الهجمات الإرهابية على الولايات المتحدة فى الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ (كان خاطفو الطائرات من أمثال محمد عطا قد تطرفوا أثناء إقامتهم فى أوروبا)، وفى تفجيرات مدريد فى الحادى عشر من مارس ٢٠٠٤، واغتيال المخرج الهولندى «ثيو فان جوخ» فى الثانى من نوفمبر ٢٠٠٤، وتفجيرات لندن فى السابع من يوليو ٢٠٠٥، والتخطيط لمحاولة تفجير عدة طائرات ركاب متجهة من بريطانيا إلى الولايات المتحدة والتى أحبطتها السلطات

1- Murder in Amesterdam: The Death of Theo Van Gogh and the Limits of Tolerance
(جريمة قتل فى أمستردام: مصرع ثيو فان جوخ وحدود التسامح)
Ian Buruma
Penguin, 278PP., $24.95

2 -The Caged Virgin: An Emancipation Proclamation for Women and Islam
(العذراء الحبيسة: دعوة لإعتاق النساء والإسلام)
Ayaan Hirsi Ali
Free Press, 187PP., $19.95

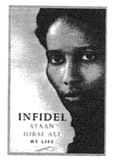
بترتيب مع مجلة:
The New York Review of Books
ترجمة: عادل فتحى

عُوروبّا!

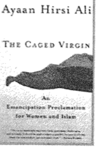
تيموثي جارتون آش

البريطانية في العاشر من أغسطس ٢٠٠٦.

إن الصعوبات التي تواجهها أوروبا مع مسلميها هي أيضا موضع تبسيط هستيري، خاصة في الولايات المتحدة حيث تزداد انتشارا المخاوف المتكررة من أن تقع «عوروبا Eurabia» أو أوروبا المستعربة» الواهية المعادية لأمريكا وللسامية أسيرة للهيمنة العربية الإسلامية («عوروبا» هو العنوان الأصلي لجريدة مغمورة، ويبدو أن هذا المصطلح قد شاع على يد كاتبة تدعى «بات يوور Bat Ye'or». ويلخص غلاف كتابها «عوروبا: المحور الأوروبي-العربي Eurabia: The Euro-Arab Axis» تلك النظرية: «يتحدث هذا الكتاب عن تحول «أوروبا» إلى «عوروبا»، وهو ملحق ثقافي وسياسي عن العالم العربي/الإسلامي. و«عوروبا» هي بالضرورة ضد المسيحية وضد الغرب وضد أمريكا وضد السامية». وتستند حجة «بات يوور» - التي تشكل نظرية المؤامرة أحد أهم عناصرها - في معظمها إلى تأثير التعاليم السرية المزعومة لمنظمة تدعى الحوار الأوروبي العربي (Euro-Arab Dialogue (EAD)». وفيما يلي نموذج لأسلوبها المباشر المتوازن: «هل تعد حرب الاتحاد الأوروبي السرية ضد إسرائيل، من خلال حلفائها العرب الفلسطينيين، هي استكمال للمحرقة؟» وهي تصف الأمم المتحدة بأنها «محكمة دولية معادية للسامية تسعى لفرض الرؤية الإسلامية لأهل الذمة على إسرائيل. وفي كتابه: «عندما نامت أوروبا: كيف يدمر الإسلام المتطرف الغرب من الداخل While Europe Slept: How Radical Islam Is Destroying the West from Within» يكرر «بروس باور Bruce Bawer» - بلا تمحيص - نظرية «بات يوور»، بل ويشير إلى أنه «بإمكان أوروبا ببساطة أن تصر على أساليبها السلبية وأن تنزوي عبر فترة انتقالية إلى حكم كامل للشريعة الإسلامية وتطبيق كامل لوضع أهل الذمة. ورغم السوابق المريبة أعلاه، فإن كلمة «عوروبا» حققت مؤخرا مصداقية كاملة عبر الأطلنطي، حيث وردت على غلاف مجلة «الاقتصادي Economist». ارجع للمجلة، عدد ٢٤-٣٠ يونيو ٢٠٠٦). وبصفتي أحد سكان «عوروبا»، فلابد أن أوضح بعض الفوارق الأساسية. بداية، هل نتحدث عن الإسلام أم المسلمين أم الإسلاميين أم العرب أم المهاجرين أم داكني البشرة أم الإرهابيين؟







إن كل تلك الأشياء السبعة تختلف عن بعضها.

حيث أعيش - في أوكسفورد، عوروبا - فإنني ألتقي بالمسلمين البريطانيين بصورة يومية تقريبا. إن جذور عائلاتهم تعود إلى باكستان والهند وبنجلاديش. وهم مواطنون بريطانيون مسالمون وملتزمون بالقانون ومكافحون أكثر من العديد ممن أعرفهم من الإنجليز الأصليين. وكما يشير مؤلفو دراسة حديثة ممتازة عن الإسلام في فرنسا، فإن غالبية المسلمين الفرنسيين قد اندمجوا جيدا - نسبيا - في المجتمع الفرنسي (كتاب «دمج الإسلام: التحديات السياسية والدينية في فرنسا المعاصرة Integrating Islam: Political and Religious Challenges in Contemporary France»، تأليف: «جوناثان لورانس Jonathan Laurence» و«جاستين فيس Justin Vaisse»). إن الكثير من التمييز الذي يشكو منه «الجوهري»، والذي ينتشر بصور مختلفة ودرجات متفاوتة في معظم الأقطار الأوروبية، يعاني منه بنفس الدرجة المهاجرون من غير المسلمين. لقد كان - إذا جاز التعبير - تمييزا أعمى ضد البشر ذوي البشرة الداكنة والأسماء أو اللهجات الأجنبية، إنها عنصرية صرفة عتيقة الطراز أو نوع من رهاب الأجانب، أكثر من كونها تحاملا أكثر تحديدا يعرف الآن باسم رهاب الإسلام.

هناك عبر القارة الأوروبية عدد من القضايا شديدة التباين - وإن كانت متشابكة - خاصة بالإسلام. إن الاتحاد الروسي يضم أكثر من ١٤ مليون شخص - يشكلون ١٠٪ على الأقل من عدد السكان الذي يتناقص بسرعة - ممن يمكن اعتبارهم مسلمين، ولكن غالبية الأوروبيين لا يعتبرونهم جزءا من المشكلة الأوروبية (تتباين كثيرا أرقامهم التقديرية ما بين ثلاثة ملايين إلى ثلاثين مليونا. وعندما تقدمت روسيا عام ٢٠٠٣ بطلب للانضمام إلى منظمة المؤتمر الإسلامي، ذكر فلاديمير بوتين رقما تقريبيا مشكوك فيه هو ٢٠ مليون. ارجع إلى البحث الموثق لـ «إدوارد دبليو ووكر Edward W. Walker» في مجلة «الجغرافيا والاقتصاد في أوراسيا Eurasian Geography and Economics»، المجلد ٤٦، العدد ٤، ٢٠٠٥. وأنا مدين بالشكر العميق لـ «جون دانلوب John Dunlop» لمساهمته بهذا المرجع). وعلى النقيض من ذلك، في حالة دولة مثل تركيا تضم حوالي سبعين مليون مسلم يعيشون في دولة علمانية، فإن الأوروبيين يتجادلون بشدة بشأن ما إذا كان يجب قبول قطر كبير - مسلم في معظمه - لم يكن يعد جزءا من أوروبا من معظم النواحي الثقافية والتاريخية والجغرافية التقليدية، عضوا في الاتحاد الأوروبي. وتوجد في البلقان منذ قرون مجتمعات من المسلمين الأوروبيين - يزيد عددهم الإجمالي عن سبعة ملايين - بمن فيهم دولة مسلمة كبيرة هي ألبانيا، وكيان آخر هو كوسوفو الذي سيصبح - عاجلا أو آجلا - دولة ذات أغلبية مسلمة، والبوسنة وهي دولة هشة ذات أكثرية مسلمة أيضا، وكذلك أقليات لا يستهان بها في مقدونيا وبلغاريا وصربيا والجبل الأسود.

إن هؤلاء المسلمين البلقان أوروبيو الأصل وليسوا مهاجرين لأوروبا. ومع ذلك فهم يشكلون - مثل الأتراك - جزءا من الأقليات المسلمة المهاجرة في دول أوروبا الغربية مثل ألمانيا وفرنسا وهولندا. وفي خلال عقد من الزمان سيصبح معظم مسلمي البلقان - على الأرجح - مواطنين في الاتحاد الأوروبي، سواء عن طريق انضمام دولهم للاتحاد الأوروبي أو بحصولهم هم أنفسهم على جنسية دول أخرى عضو في الاتحاد الأوروبي. لقد ساهم التراخي المخزي لأوروبا الغربية تجاه الاضطهاد الصربي و- بدرجة أقل - الكرواتي لمسلمي البوسنة في التسعينيات في إذكاء شعور واسع بأن المسلمين كانوا ضحايا في أوروبا. وبالنسبة للتدخل العسكري لأوروبا الغربية - والولايات المتحدة - في كوسوفو لمنع محاولة إبادة الألبان المسلمين على يد الصرب المسيحيين، فلم يعد الكثيرون يذكرونه الآن كثيرا.



عندما يتحدث الناس باستفاضة عن «المشكلة الإسلامية في أوروبا»، فإن ما يفكرون به عادة هم الأكثر من خمسة عشر مليون مسلم المتحدرين من عائلات من أصول مهاجرة والذين يعيشون الآن في دول أعضاء في الاتحاد الأوروبي تقع في غرب وشمال وجنوب القارة وكذلك في سويسرا والنرويج. أما أعدادهم في الدول حديثة الانضمام للاتحاد الأوروبي والتي تقع في وسط وشرق أوروبا - مثل بولندا - فهي قليلة لا تذكر. ورغم أن عملية الإحصاء في فرنسا معقدة بسبب إغفال الجمهورية الفرنسية - نظريا - لاعتبارات اللون والدين والأصول العرقية وعدم احتفاظها بإحصائيات واقعية، فمن المرجح وجود ما يقدر بخمسة ملايين مسلم في فرنسا، أي ما يزيد على ثمانية بالمائة من إجمالي عدد السكان. وربما هناك أربعة ملايين مسلم - معظمهم من الأتراك - في ألمانيا، وحوالي مليون مسلم في هولندا، أي أكثر من خمسة بالمائة من إجمالي عدد السكان.

يعيش معظم هؤلاء المسلمين في المدن و- إجمالا - في مناطق معينة من تلك المدن، مثل المنطقة الإدارية حول «سان ديني» التي تضم بعضا من أسوأ المشاريع الإسكانية سمعة في ضواحي باريس. ويقدر أن واحدا من كل أربعة يقطنون مارسيليا هو من المسلمين. وفي كتابه الرائع «جريمة قتل في أمستردام» يكشف «إيان بوروما» عن إحصائية رسمية تؤكد أن حوالي ٤٥٪ من تعداد سكان أمستردام عام ١٩٩٩ كانوا من أصول أجنبية، وهي نسبة يتوقع ارتفاعها بحلول عام ٢٠١٥ إلى ٥٢٪ معظمهم من المسلمين. إن





المهاجرين المسلمين لديهم عامة معدلات مواليد أعلى من السكان الأوروبيين «المحليين». ووفقا لأحد التقديرات فإن أكثر من ١٥٪ من الفرنسيين بين السادسة عشرة والخامسة والعشرين هم من المسلمين (انظر المقال عظيم الفائدة لـ «تيموثي إم سافيج Timothy M. Savage» بعنوان «أوروبا والإسلام: تعظيم الهلال، صدام الثقافات Europe and Islam: Crescent Waxing, Cultures Clashing»، مجلة «واشنطون ربع السنوية The Washington Quarterly»، المجلد ٢٧، رقم ٣، صيف ٢٠٠٤، صفحة ٢٥-٥٠).

وعلى ذلك، فمع استمرار الهجرة والارتفاع النسبي لمعدل المواليد واحتمال توسعة الاتحاد الأوروبي إلى البلقان وربما تركيا، فإن المزيد والمزيد من مواطني الاتحاد الأوروبي سيصبحون مسلمين. إن المسلمين سوف يشكلون ما بين ٢٠ إلى ٩٠ بالمائة من تعداد السكان في بعض أحياء المدن في بريطانيا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا وأسبانيا وهولندا. وستكون غالبيتهم من الشباب، والكثير جدا منهم سيكونون من الفقراء ضعيفي التعليم وعاطلين عن العمل ومنعزلين عن المجتمع، لا يشعرون بالانتماء للمكان الذي يعيشون فيه ولا للقطر الذي جاء منه آباؤهم، ويقعون في حبائل المخدرات والجريمة أو التطرف السياسي والديني.

ولو استطعنا نحن الأوروبيين التقليديين أن نعكس الاتجاه الحالي ونمكن أناسا مثل «الجوهري» وأبنائه من أن يشعروا بالانتماء في وطنهم كمسلمين أوروبيين، فمن الممكن أن يصبحوا مصدرا للإثراء الفكري والحيوية الاقتصادية ويساعدوا في التعويض عن المعدل المتسارع لزيادة عدد المسنين في أوروبا. ولو فشلنا في ذلك فسوف نواجه المزيد والمزيد من التفجيرات.

لقد طرأت لدى «إيان بوروما» - وهو نصف هولندي ونصف بريطاني ولكنه عالمي تماما - فكرة رائعة أن يعود إلى وطنه هولندا لاستكشاف أسباب ومغزى عملية الاغتيال التي تمت في الثاني من نوفمبر ٢٠٠٤ وراح ضحيتها «ثيو فان جوخ»، وهو مخرج أفلام ومنتقد مستفز للثقافة الإسلامية، على يد شاب هولندي مغربي الأصل عمره ٢٦ عاما يدعى «محمد بويري». وصل «بويري» إلى مكان الحادث على متن دراجة وأطلق النار على «فان جوخ» عدة مرات في شارع عام ثم أخرج مدية وشق عنقه كما لو كان «يشق إطارا مطاطيا»، حسبما ذكر أحد الشهود. ثم استخدم «بويري» سكينا آخر ليثبت على صدر «فان جوخ» رسالة طويلة غير مترابطة تنادي بشن حرب مقدسة ضد كل الكفار وقتل عدد من الناس الذين يكرههم، وعلى رأسهم السياسية الهولندية (سابقا) صومالية المولد «أيان هيرسي علي» والتي كانت الرسالة موجهة إليها. كان «فان جوخ» قد قام بالاشتراك مع السيدة «علي» بعمل فيلم قصير بعنوان «إذعان Submission» يصور قهر النساء في بعض العائلات المسلمة عن طريق عرض آيات من القرآن (الكريم) على أجساد الفتيات شبه العارية بينما هن يسردن الإساءات الشخصية التي تعرضن لها. وقد تضمنت رسالة اغتيال «بويري» ما يلي:

أنا مؤمن تماما أن أمريكا سوف تسقط

أنا مؤمن تماما أن أوروبا سوف تسقط

أنا مؤمن تماما أن هولندا سوف تسقط

أنا مؤمن تماما أن هيرسي علي سوف تسقط

أنا مؤمن تماما أن الكفار المتعصبين سوف يسقطون

والسؤال الذي يشغل بال «بوروما» في كتابه «جريمة قتل في أمستردام» - وهو عبارة عن مجموعة من المقالات والتحقيقات الصحفية المتميزة المثيرة الذكية - هو: ما الذي حدث للبلد المتسامح المتحضر الذي أتذكره من طفولتي؟ (كان «بوروما» قد غادر هولندا عام ١٩٧٥ في سن الثالثة والعشرين). ما الذي حدث لأرض «سبينوزا Spinoza» (باروخ سبينوزا من أهم الفلاسفة الهولنديين في القرن السابع عشر) و«يوهان هويزينجا Johan Huizinga»؟ ١٨٧٢- ١٩٤٥ وهو مؤرخ هولندي ومن مؤسسي علم التاريخ الثقافي الحديث (الذي زعم في مقال له نشر عام ١٩٣٤ أنه إذا حدث يوما أن أصاب التطرف الهولنديين، فإن تطرفهم سيكون تطرفا معتدلا؟ ذكر «بوروما» في كتابه أن اغتيال «فان جوخ» كان «نهاية لحلم جميل من التسامح والنور في أكثر البقاع الصغيرة تقدما في أوروبا». ولكن جزءا من إجابته يوحي بأن الحقيقة اختلفت دائما عن أسطورة التسامح الهولندي، لو نظرنا على سبيل المثال إلى المواقف تجاه اليهود أثناء وبعد الحرب. ويستشهد «بوروما» بتصريح رائع لـ «فريتز بولكشتاين Frits Bolkestein»، وهو سياسي هولندي شهير ومفوض أوروبي سابق، يقول فيه: «لا يجب أبدا أن نستخف بمدى الكراهية التي يشعر بها الشعب الهولندي تجاه المهاجرين المغاربة والأتراك، ليس «المسلمين» بالتحديد وإنما المهاجرون من بلدان معينة.

الآن يعود «بوروما» لزيارة الضواحي الخضراء التي عاش بها طفولته - تتكرر كلمتا «خضراء» و«مورقة» مرارا - ويتحدث إلى المفكرين وأولئك الذين يطلق عليهم بسخرية «أصدقاء ثيو» ويستمع إلى آرائهم بشأن الكيفية التي انهار بها النموذج الهولندي للتعددية الثقافية والذي كان يقوم على أعمدة مستقلة لكل ثقافة. لقد تم السماح بدخول عدد هائل من المهاجرين في فترة وجيزة ولم يندمجوا بما يكفي في المجتمع الهولندي من النواحي اللغوية أو الثقافية أو الاجتماعية. لقد تم جلب الآباء والأمهات إلى هولندا للعمل كـ «عمال ضيوف»، ولكن أبناءهم أصبحوا الآن بلا عمل غالبا.

وبالنسبة لموقف الشعب الهولندي من الإسلام، فإن «بوروما» يشير إلى أن أمثال «بيم فورتيون Pim Fortuyn» السياسي الشعبي المعادي للمهاجرين كانوا يشعرون بالغضب الشديد إزاء قيام المسلمين بالإفصاح عن عقيدتهم علنا، لأنهم هم أنفسهم كانوا قد تمكنوا للتو من «الانعتاق بصعوبة شديدة من قيود دياناتهم الأصلية»، أي المسيحية الكاثوليكية أو البروتستانتية، ناهيك عن ذكر مواقف المسلمين تجاه الشواذ جنسيا (كان «فورتيون» واحدا منهم) والنساء. وعندما سئل «فورتيون» عن عدائه للإسلام، قال: «ليست لدي الرغبة أن أمر بتجربة تحرير النساء والشواذ جنسيا مرة ثانية». وقد اغتيل «فورتيون» على الطريقة الهولندية على غرار «فان جوخ» على يد رجل يقود دراجة، وإن لم يكن قاتله مسلما هذه المرة. كان «فان جوخ» مفتونا بـ «فورتيون». في الواقع - كما كتب «بوروما» - فقد لقي المخرج مصرعه على يد «بويري» بينما كان يقوم بعمل فيلم رعب على غرار أفلام «هيتشكوك» عن عملية اغتيال «فورتيون».

بالنسبة لنا نحن الأوروبيين غير المسلمين أو الغربيين عموما، فإن الجزء من القصة الذي يسرد ردود أفعال أناس مثل «فورتيون» و«فان جوخ» هو الذي يروق لنا أكثر من غيره. ولكن الجزء الآخر هو فعلا ما نحتاج لأن نفهمه، ألا وهو تجربة المهاجرين المسلمين والمتحدرين منهم. هل كان القاتل «محمد بويري» مختلا وحيدا، أم أنه كان عرضا لوباء أوسع انتشارا؟ إن الإجابة ليست مطمئنة. إن «بويري» ينتمي لمن أدعوهم بـ «ناس الوسط»، أولئك الذين لا يشعرون بالانتماء للبلدان الأوروبية التي يعيشون فيها ولا للأقطار التي جاء منها آباؤهم. إنهم يقطنون «مدنا فضائية» متصلة بالبلدان التي ولد فيها آباؤهم وأمهاتهم عن طريق أطباق الاستقبال الفضائية التي تجلب القنوات التليفزيونية المغربية والتركية، وعن طريق الإنترنت والتليفونات المحمولة. وبخلاف المهاجرين المسلمين في الولايات المتحدة فإن الكثير من المهاجرين المسلمين في أوروبا يذهبون لـ «الوطن» كل صيف، إلى المغرب والجزائر وتركيا أو أي قطر آخر قريب من أوروبا، ولعدة شهور في كل مرة أحيانا. وعادة ما يتحدث الجيل الثاني في وطنه الأوروبي باللغة المحلية - الهولندية أو الفرنسية أو الإنجليزية - مع إخوتهم وأخواتهم، بينما يتحدثون باللغة الأصلية - البربرية أو العربية أو التركية - مع آبائهم وأمهاتهم، أي بنسبة ٥٠- ٥٠ كما ذكر لـ «بوروما» رجل هولندي من أصل مغربي بربري. وعندما سأله «بوروما» عن فريق كرة القدم الذي يشجعه، قال الرجل: «المغرب». وعندما سأله عن جواز السفر الذي يفضل أن يحمله، أجاب: «الهولندي».



سمعت على لسان الغالبية العظمى من الشباب الذين قابلتهم في المشاريع السكانية حول باريس والتي ضربتها أعمال الشغب، قصصا مشابهة عن حيوات ممزقة: عن أجازات صيف رعوية قضوها في مزارع الجدود في الجزائر وتونس، وعن الولاءات المقسمة التي يكشفها السؤال: «ما هو فريق كرة القدم الذي تشجعه؟ كانت إجابة ذوي الأصول الجزائرية: «فريق الجزائر»، وقد تحولت مباراة شهيرة بين الجزائر وفرنسا عام ٢٠٠١ إلى أعمال شغب خطيرة. ولكن عندما قاد زين الدين زيدان الفرنسي/ الجزائري الفريق الفرنسي في مباريات كأس العالم فإنهم شجعوا فرنسا (كنت آمل - حتى الدقائق الأخيرة من نهائي كأس العالم - أن يقدم الأداء العبقري والمنضبط لـ «زيدان» باعتباره قائد الفريق

بصفتى أحد سكان «عوروبا»، فلابد أن أوضح بعض الفوارق الأساسية. بداية، هل نتحدث عن الإسلام أم المسلمين أم الإسلاميين أم العرب أم المهاجرين أم داكنى البشرة أم الإرهابيين؟ إن كل تلك الأشياء السبعة تختلف عن بعضها



الفرنسى، نموذجا يحتذى لملايين المسلمين الفرنسيين. ولكن ضربة الرأس الخسيسة التى وجهها بقوة ضد «ماركو ماتيرازى Marco Materazzi» المدافع الإيطالى الأبيض الكاثوليكى (فرضا)، قدمت إلهاما مختلفا للمسلمين الأوروبيين. وبالتالى فإن الثقافة الشعبية قادت القصة إلى منعطف غير متوقع، فجرى فى فرنسا الاحتفال بضربة رأس «زيدان» بأغنية جذابة مسلية لاقت نجاحا فوريا هائلا. ويمكن سماع الأغنية على الموقع /www.koreus.com media/zidane-coup-boule-mix.html). قال لى «الجوهرى»: «فى المغرب أنا مهاجر مغترب، وفى فرنسا أنا مهاجر وافد».

إن هؤلاء يعانون - من الناحية الثقافية - من ازدواج فى الشخصية. والتغريب لا يكون ثقافيا فقط. وقد التقى «بوروما» بطبيب نفسى متخصص فى المشاكل النفسية للمهاجرين. ومن الواضح أن النساء والجيل الأول من المهاجرين الرجال كانوا الأكثر ميلا للوقوع فى براثن الاكتئاب، بينما يعانى رجال الجيل الثانى من الفصام. وطبقا لأبحاث هذا الطبيب فإن مهاجراً مغربياً من الجيل الثانى هو معرض للإصابة بالفصام أكثر عشر مرات من مواطن هولندى الأصل من نفس الخلفية الاقتصادية.

كان «محمد بويرى» أحد أفراد الجيل الثانى، هولندى مغربى بربرى، تعرض للعديد من التجارب. كان يتردد على مدرسة ثانوية هولندية أطلق عليها اسم الرسام «بيت موندريان Piet Mondrian» وكان يتحدث الهولندية ويشرب الخمور ويتعاطى المخدرات، وكانت له علاقة غير شرعية بفتاة نصف هولندية نصف تونسية. كان يجد نفسه منجذبا للفتيات الغربيات، ولكنه فقد صوابه عندما أصبح لشقيقته صديق (Boyfriend) يدعى «عبده». كان الجنس قبل الزواج أمرا لا غبار عليه بالنسبة له، ولكن ليس بالنسبة لأخته. كان من المعتقد أن شرف العائلة ذا الأهمية التقليدية القصوى، يكون قد تلطخ بلا قابلية للإصلاح فى نظر مجتمعه المسلم المغربى على يد ابنة أو أخت مارست الجنس قبل الزواج. وقد هاجم بويرى «عبده» بسكين ودخل السجن لبعض الوقت. وتوفيت والدته بسبب سرطان الثدى. ثم أدار «بويرى» ظهره لما أصبح الآن يعتبره سلوكيات أوروبية فاسدة. فأطلق لحيته وارتدى عباءة مغربية وطاقية صلاة، ووقع تحت تأثير داعية تكفيرى متطرف من سوريا. وقد وضع «بويرى» دعايات إسلامية على الإنترنت وشاهد أفلام فيديو لكفار أجانب فى الشرق الأوسط قطعت أعناقهم على يد مجاهدين. وطبقا لمصدر هولندى استشهد به «بوروما»، فإن «نور الدين»، صديق «بويرى»، قضى ليلة زفافه مع عروسه على فراش أرضى فى شقة قاتل المستقبل يشاهد كفارا يذبحون.

فى الأول من نوفمبر ٢٠٠٤ قضى «محمد بويرى» أمسية هادئة مع أصدقائه. فقد خرجوا يتجولون، واستمعوا لتلاوة القرآن من خلال سماعات الرأس المتصلة بمشغلات موسيقية رقمية. وقد علق «بويرى» على جمال السماء فى تلك الليلة. وفى الصباح التالى استيقظ فى الخامسة والنصف صباحا وأدى الصلاة ثم قاد الدراجة ليذبح «فان جوخ». ومن الواضح أنه كان ينوى تعريض نفسه للقتل أثناء تبادل إطلاق النار اللاحق مع الشرطة.

هناك متشابهات لافتة بين قصة «بويرى» وقصص بعض من مفجرى لندن ومدريد وأعضاء خلية القاعدة فى هامبورج الذين كانوا من أهم مخططى هجمات الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ على نيويورك. كان هناك نفس الانغماس المبدئى ثم الرفض الغاضب للثقافة العلمانية الأوروبية الحديثة، فى صورها الهولندية أو الألمانية أو الأسبانية أو البريطانية، بإغراءاتها المعروفة مثل الحرية الجنسية والمخدرات والخمور ووسائل الترفيه الإباحية، وكذلك آلام التمزق بين وطنين لا يعد أى منهما وطنا كاملا، وتأثير الأئمة المتطرفين والمواد الإسلامية المنتشرة على الإنترنت أو الشرائط الصوتية أو شرائط الفيديو أو اسطوانات الفيديو الرقمية. كان هناك إحساس عالمى بأن المسلمين ضحايا، وهو شعور تفاقم بسبب قصص الأهوال من البوسنة والشيشان وفلسطين وأفغانستان والعراق. من المؤكد أن هؤلاء القتلة الانتحاريين لا يمثلون الغالبية العظمى من المسلمين المقيمين فى سلام فى أوروبا. ولكنهم جميعا - بلا شك - أعراض متطرفة واستثنائية لتغريب يحدث على نطاق أوسع لأطفال المسلمين المهاجرين إلى أوروبا. إن عقولهم وقلوبهم المريضة تكشف - بصورة متطرفة - عن علل «ناس الوسط».

يكرس «بوروما» فصلا من الكتاب لـ «أيان هيرسى على» وفيلم «إذعان» الذى صنعته مع «ثيو فان جوخ» ويكشف عن الممارسات السيئة ضد النساء المسلمات. لقد وردت قصة حياة «على» فى مقالات ومقابلات لا حصر لها. فى الواقع أن «أيان» كانت موضوعا لا يقاوم بالنسبة للصحفيين، باعتبارها امرأة طويلة فائقة الجمال غريبة الأطوار شجاعة ذات سيرة حياة جديرة بالإعجاب، وهى تعيش الآن تحت التهديد المستمر بالذبح مثل «فان جوخ». ومن بين الجوائز العديدة المدرجة على الغلاف الخلفى لكتابها الجديد «العذراء الحبيسة»، جائزة «بطل الشهر» لمجلة «فتنة Glamour»، بجانب «جائزة الشجاعة الأدبية»، و«جائزة الشبكة الدولية لإعتاق النساء المتحررات»، و«هولندى العام ٢٠٠٤»، و«ديك الشرف ٢٠٠٤»، و«جائزة الحرية الدنماركية». هكذا نحب أبطالنا، فاتنين. وليس من قبيل عدم الاحترام للسيدة «على» أن ننوه إلى أننا لم نكن لنولى قصتها وآراءها كل هذا الاهتمام لو أنها كانت قصيرة وبدينة وحولاء.



وبينما كان الكتابان اللذان نحن بصددهما ما زالا فى المطبعة، وقعت فضيحة أخرى حول «على». فقد أسقطت «ريتا فيردونك Rita Verdonk» وزيرة الهجرة الهولندية المتشددة الجنسية الهولندية عن السيدة «على» بعد إذاعة تقرير فى التليفزيون الهولندى يكشف عن قيامها بتقديم بيانات كاذبة لدى طلبها حق اللجوء السياسى إلى هولندا عام ١٩٩٢. وفى الحقيقة فإن السيدة «على» روت بالفعل تلك القصة بنفسها عدة مرات. وعندما ألمح «بوروما» لها أنها طالبة لجوء سياسى كاذبة أجابت «نعم، طالبة لجوء سياسى كاذبة جدا». وقد أثار قرار الوزيرة القاسى عاصفة من الاحتجاج فى البرلمان الهولندى الذى كانت «على» نائبة فيه عن نفس الحزب الذى تنتمى إليه «فيردونك». وقد اضطرت «فيردونك» لنقض قرار إسقاط الجنسية. كما انهار التحالف الذى يشكل الحكومة الهولندية نتيجة لذلك. ولكن الضرر كان قد وقع بالفعل. فقد أعلنت «على» عن استقالتها من البرلمان الهولندى ونيتها الانتقال إلى «المعهد التجارى الأمريكى American Enterprise Institute» فى واشنطون.

بعد أن قرأت العديد من المقابلات التى أجريت معها وقضيت أمسية فى لندن أتحدث إليها، فإنى أكن لـ «على» احتراما عظيما بسبب شجاعتها وإخلاصها ووضوحها. ولا يعنى ذلك أنه يجب على المرء قبول كل وجهات نظرها. إن كتابها «العذراء الحبيسة» يضم عنوانا فرعيا فى طبعته الأمريكية «دعوة لإعتاق النساء والإسلام». ربما كان من الدقة أكثر أن نعتبره دعوة لإعتاق النساء «من» الإسلام. وهى تسرد فى كتابها حكايات حقيقية مروعة عن القهر والإساءة اللذين تتعرض لهما الفتيات فى بعض العائلات المهاجرة المسلمة فى أوروبا، وذلك استنادا إلى خبرتها أولا كمترجمة وثانيا كسياسية. فبعض هؤلاء الفتيات يكرهن على الزواج ضد رغبتهن، وهى تستعمل هنا تعبير «اغتصاب مقنن». وتتعرض أخريات لمعاملة سيئة من قبل الأزواج أو الآباء أو الأعمام. وإذا ما حاولن الرحيل أو اتخاذ صديق (Boyfriend)، فإنهن يتعرضن للتهديد والضرب بل والقتل، فيما يسمى بـ «جرائم الشرف». وقد ذكرت «على» فى كتابها وقوع إحدى عشرة جريمة قتل لفتيات مسلمات فى دائرتين فقط للشرطة بهولندا فى خلال سبعة أشهر من عامى ٢٠٠٤ و٢٠٠٥.

تتعرض الفتيات الصغيرات من بلدان مثل الصومال لما يطلق عليه - بتعبير مخفف - «ختان الإناث»، وهو إجراء يتضمن - حسبما تصف «على» - استئصال بظر الفتاة والشفرين الخارجيين والداخليين، وكذلك كشط جدران المهبل بآلة حادة مثل قطعة زجاج أو شفرة موسى أو سكين تقطيع البطاطس، ثم ثنى الساقين معا حتى تنمو جدران المهبل على الوضع الجديد. وتصف «على» تلك العملية على النحو الصحيح ليس باعتبارها «ختاناً للإناث» وإنما «بتر أعضاء تناسلية». وقد تعرضت «على» نفسها لتلك العملية الرهيبة حسب تعليمات جدتها الصومالية. وقد كتبت نصا مؤثرا وعمليا جدا بعنوان «عشر نصائح للمرأة المسلمة التى ترغب فى الرحيل» تهيئ فيه النساء للصدمة والألم والأخطار المحتملة للرحيل عن عائلة مسلمة.

تؤدى «على» خدمة كبيرة بلفت أنظارنا لتلك الفظائع التى تشكل الجانب السفلى المظلم لـ «التعددية الثقافية» المتسامحة المزعومة. مع ذلك فإن بعض النساء المسلمات يعارضن الأسلوب الذى تلقى فيه



«على» بمسئولية قهرهن على العقيدة الإسلامية بدلا من ثقافات معينة قومية ومحلية وقبلية، والتى جئن منها. وتقر «على» فعلا بأن بتر الأعضاء التناسلية لم يرد فى القرآن. ويورد «بوروما» مقابلة تليفزيونية أجرتها «على» مع نساء فى ملجأ هولندى للزوجات المساء إليهن والبنات ضحايا الضرب واللاتى ندد الكثير منهن بشدة بفيلم «إذعان». صرخت إحداهن: «إنك فقط تهيننا، إن إيمانى هو الذى يقوينى». ووفقا لـ «بوروما» فقد نبذت «على» اعتراضاتهن بإيماءة متغطرسة من يدها.

كان المقصود من البداية أن يكون فيلم «إذعان» عملا استفزازيا. لقد كتبت «على» تقول إن الثقافة الإسلامية تحتاج شيئا مثل فيلم «حياة بريان The Life of Brian» (فيلم كوميدى شهير) للمخرج «مونتى بايثون Monty Python» يخرجه «ثيو فان جوخ» عربى مع شخصية محمد (عليه الصلاة والسلام) كمحور لها (ربما كتبت هذه الجملة قبل مصرع «فان جوخ»، فقد ظهرت الطبعة الهولندية من هذا الكتاب عام ٢٠٠٤). وتتذكر «على» أن من اللحظات الحاسمة فى تجربتها الشخصية كانت قراءة كتاب بعنوان «بيان الملحد The Atheist Manifeso». كما استمدت «على» الإلهام من مقال «جون ستيوارت ميل John Stuart Mill» بعنوان «عن إخضاع النساء On the Subjection of Women». تقول «على»: «أطالب بأن نتشكك فى المبادئ الأساسية للإسلام». وفى الصفحة الأخيرة من كتابها تختتم «على» بقولها: «أول ضحايا محمد (عليه الصلاة والسلام) هى عقول المسلمين أنفسهم. فهم حبيسو الخوف من جهنم، كما يرهبون الممارسة الطبيعية للحياة والحرية والسعادة».

ورغم أنها وقعت فى شبابها تحت إغراء الأصولية الإسلامية بتأثير من تعاليم أحد معلمى المدرسة، إلا أن «على» هى الآن أصولية شجاعة صريحة تنويرية بدرجة مبسطة. وقد تحولت «على» - بطريقة مشابهة لمؤرخى المفكرين السياسيين - من النقيض إلى النقيض. وذلك بالضبط هو السبب فى اعتبارها بطلة فى أعين كثير من المفكرين الأوروبيين العلمانيين الذين هم أنفسهم أصوليون متنورون. وهم يؤمنون بأن كل الأديان - وليس الإسلام فقط - تهين العقل وتعطل الروح البشرية. ويؤمن معظمهم أن أوروبا المعتمدة تماما على الإنسانية العلمانية ستكون قارة أفضل. ربما كانوا على حق (بعض من أقرب أصدقائى أصوليون تنويريون)، وربما كانوا على خطأ. لا داعى لأن نتظاهر بأن ذلك لا يمثل تحديا مباشرا للإسلام. لم يكن «محمد بويرى» - فى نقده اللاذع المجنون - مخطئا تماما حين اعتبر أن عدوه الأوروبى الأول هو «الأصولى الملحد».

على كل رجل وامرأة فى أوروبا الآن أن يتمتع بالحرية الكاملة لتبنى وجهات نظر إلحادية أو تشككية، دون خوف من الاضطهاد أو الترهيب أو الرقابة. أرى أنه من العار المشين بالنسبة لهولندا وأوروبا أننا لم نتمكن - كأوروبيين - من الاحتفاظ بيننا بشخص مثل «آيان هيرسى على» التى كانت ترمى إلى الكفاح فى سبيل هولندا أفضل وأوروبا أفضل. ولكنى لا أعتقد أنها ترسم طريق المستقبل لمعظم مسلمى أوروبا، ليس على الأقل لسنوات طويلة قادمة. إن السياسة التى تتوقع أن يتخلى ملايين المسلمين سريعا عن عقيدة آبائهم وأمهاتهم ليست - ببساطة - بسياسة واقعية. ولو أن الرسالة التى تصلهم منا أن عليهم - كى يكونوا أوروبيين - أن يتخلوا عن دينهم، فعندئذ سوف يختارون ألا يكونوا أوروبيين. إن مطالبة العلمانيين الأوروبيين بأن يتحول المسلمون لمذهبهم - مذهب الإنسانية العلمانية - ستكون غير متسامحة، تماما كطلب المجاهدين الإسلاميين أن نتحول لمذهبهم. ولكن الأصوليين التنويريين سوف يحتجون بأن إيماننا قائم على العقل. حسنا، فى هذه الحالة سيجيب المسلمون بأن إيمانهم قائم على الحقيقة.

إن القصص الهولندية الأصلية لـ «ثيو فان جوخ» و«آيان هيرسى على» و«محمد بويرى» لا تشغل سوى ركن صغير من النسيج الهائل المعقد لأوروبا والإسلام. ولو سألنا: «ما الذى يجب عمله؟ ستكون الإجابة: أشياء كثيرة مختلفة فى أماكن مختلفة. يجب أن نكون ثعالب لا قنافذ. إذا استشهدنا بالاقتباس الشهير لـ «إسايا برلين Isaiah Berlin» (فيلسوف سياسى ومؤرخ يهودى بريطانى روسى المولد، ١٩٠٩-١٩٩٧) من مقطع من شعر «أرشيلوكاس Archilochus» (شاعر إغريقى عاش فى القرن السابع قبل الميلاد)»: الثعلب يعلم أشياء كثيرة، ولكن القنفذ يعلم شيئا واحدا كبيرا». يجب علينا - فى مواجهة القنافذ ذات الصوت العالى فى «قناة فوكس للأخبار Fox News» - أن نستمر على إصرارنا بأن كل ما نراه ليس فقط حربا كبيرة على الإرهاب يجب أن ينتصر فيها «الأخيار» بعد أن يقضوا على «الأشرار».

يؤكد «بوروما» - عن حق - على التنوع الثقافى للمهاجرين المسلمين. فالبربر من جبال «الريف» ليسوا تماما مثل المغاربة من الوديان، والأتراك لديهم أساليب للتأقلم تختلف عن الصوماليين، ناهيك عن الباكستانيين فى بريطانيا. لقد قام المستعمرون الأوروبيون فى القرن التاسع عشر بدراسة الخصائص العرقية لمستعمراتهم. والآن - فى القرن الحادى والعشرين - فإننا بحاجة إلى دراسة جديدة للخصائص العرقية لمدننا. وبالنظر إلى أن الأقطار الأوروبية تميل إلى قبول أعداد كبيرة من المهاجرين من مستعمراتها السابقة، فإن الدراسات الجديدة يمكن بناؤها على الدراسات القديمة. وفى الوقت نفسه، فإن الأساليب البريطانية والفرنسية والهولندية والألمانية لدمج - أو عدم دمج - المهاجرين تتباين كثيرا بكل ما فيها من نقاط القوة والضعف. وما يصلح على سبيل المثال للكشميريين الباكستانيين فى «برادفورد» قد لا يصلح للمغاربة البربر فى أمستردام، والعكس صحيح.

علينا أن نقرر ما هو الضرورى فى أسلوب حياتنا الأوروبى وما هو قابل للتفاوض. فأنا أرى - على سبيل المثال - أن إصرار الحكومة الفرنسية على عدم السماح للنساء بارتداء الحجاب فى أى مؤسسة رسمية هو حمق سياسى لا يمكن تبريره أخلاقيا، وهو مصدر شكوى جديدة لمسلمى فرنسا كما سمعت مرارا من نساء يقطن فى المشاريع الإسكانية قرب «سان دينى». يبدو لى أمرا كريها أن تمنع الجمهورية الفرنسية النساء من ارتداء الحجاب، وكذلك أن تجبرهن الجمهورية الإيرانية الإسلامية على ارتدائه، وذلك استنادا إلى المبدأ نفسه. فى مجتمع عصرى حر يجب أن يتمكن الرجال والنساء الراشدون من ارتداء ما يحلو لهم (لاحظ أنى أشير بالتحديد إلى النساء «الراشدات». فهناك جدل بأن حظر الحجاب فى المدارس قد يشعر الفتيات المراهقات فى الواقع بالتحرر مما يعتبرنه سلطة أبوية أو مجتمعية أو دينية مستبدة. ولكن ماذا عن حقوق الفتيات المراهقات اللاتى قد يخترن - بحرية - أن يرتدين غطاء للرأس؟). ومن الناحية العملية، فمن المؤكد أن فرنسا لديها ما يكفى من الصعاب فى علاقاتها مع مواطنيها المسلمين بدون خلق مثل تلك الصعاب الإضافية.

من جهة أخرى، فإن حرية التعبير ضرورية. وهى الآن مهددة من قبل أناس مثل «محمد بويرى» الذى يحمل رسالة لأناس مثل «آيان هيرسى على» تقول: «لو قلت ذلك فسوف أقتلك». فى الحقيقة أن «بوروما» يخبرنا أن «بويرى» شرح للمحكمة أن الشريعة الإلهية لم تسمح له بالعيش فى هذه الدولة أو أى دولة أخرى يسمح فيها بحرية التعبير (فى هذه الحالة لماذا لم يعد إلى المغرب؟). ولكن حرية التعبير تهددها أيضا السياسات الاسترضائية للحكومات الأوروبية المذعورة والتى تحاول تطبيق الرقابة تحت مسمى التوفيق بين أعراق المجتمع. ومن الأمثلة المزعجة على ذلك اقتراح الحكومة البريطانية مشروع قانون ضد التحريض على الكراهية الدينية. تلك صيغة للتعددية الثقافية تقول: «احترم مقدساتى وسوف أحترم مقدساتك». ولكنك لو جمعت كل مقدسات كافة ثقافات العالم فلن يتبقى لديك الكثير لتتحدث عنه بحرية.

إن الجهود الحاذقة للشرطة والاستخبارات للإمساك بالإرهابيين المحتملين قبل أن يشرعوا فى العمل ضرورية، ليس فقط لإنقاذ حياة الضحايا المحتملين، وإنما هى أيضا حيوية لأن كل عمل إرهابى وحشى يرتكب باسم الله يعجل من المنحنى المتدهور لفقدان الثقة بين الأوروبيين المسلمين وغير المسلمين. لقد أخبرت امرأة هولندية- مغربية تدعى «نورا» «بوروما» أنه قبل هجمات الحادى عشر من سبتمبر على نيويورك كانت فقط تدعى «نورا»، وفجأة أصبحت «مسلمة». إن القضاء على هذا الخطر سيعنى أيضا المراقبة الدقيقة للأئمة الإسلاميين الميالين للعنف والذين نراهم مرارا يزرعون التطرف فى عقول الشباب الأوروبى المسلم المستاء من أوضاعه.

من زاوية أخرى فإن الاقتصاديات الأوروبية تحتاج لخلق وظائف إضافية والتأكد من أن المسلمين لديهم فرصة عادلة للحصول عليها. وقد كشف استطلاع حديث لـ «مؤسسة بيو Pew» أن القلق الأكبر لدى المسلمين فى بريطانيا وفرنسا وألمانيا وأسبانيا هو البطالة. إن الحديث عن البطالة أيسر من التعامل معها، على ضوء البطء التاريخى لعملية خلق الوظائف فى أوروبا والمنافسة

الشرسة من العمالة الماهرة منخفضة الأجر فى آسيا وانعكاسات التمييز القائم على رهاب الأجانب فى العديد من الدول الأوروبية. أما ظروف الإسكان فهى مصدر رئيسى آخر للشكوى. ومع ذلك فإن محاولة علاج ذلك عن طريق الإنفاق العام سوف تضخم من الميزانيات المتضخمة بالفعل. ولو استقر الرأى على معالجة الأمر على حساب السكان المحليين، فإن ذلك يمكن أن يترجم إلى مزيد من الأصوات للأحزاب الشعبية المعادية للمهاجرين.

إن مشكلة أوروبا مع مسلميها المهاجرين وأوضاع «ناس الوسط» ستظل موجودة حتى لو كانت هناك دولة فلسطينية مستقلة مزدهرة، وحتى لو لم تقم الولايات المتحدة وبريطانيا وبعض الدول الأوروبية الأخرى بغزو العراق. ولكن ليس هناك من شك فى أن القضية الفلسطينية وحرب العراق قد زادتا من إحساس مسلمى أوروبا بالظلم العالمى. ويتضح ذلك بجلاء فى السير الذاتية لمفجرى مدريد ولندن. وفى استطلاع حديث أجرته القناة الرابعة فى التليفزيون البريطانى، وافق ما يقارب ثلث الشباب المسلم المشاركين على الرأى القائل بأن تفجيرات يوليو التى وقعت فى لندن كان لها ما يبررها بسبب الدعم البريطانى للحرب على الإرهاب (يمكن الرجوع بهذا الشأن ولمزيد من التفاصيل عن تغريب الجيل الأصغر من المسلمين البريطانيين إلى مقالى فى «الجارديان The Guardian» فى ١٠ أغسطس ٢٠٠٦). إن إقامة دولة فلسطينية حقيقية وسحب القوات الغربية من العراق سوف يمحو - على الأقل - اثنين من مصادر الشكوى. أما الهجوم على دولة مسلمة أخرى - مثل إيران - فسوف يزيد من تفاقم المشكلة.

من المنطقى فى علاقتنا مع الإسلام كدين أن نشجع النموذج الإسلامى الذى يتوافق مع مبادئ أوروبا العصرية المتحررة الديمقراطية. ومن الوارد وجود هذا النموذج، حسبما يؤكد إصلاحيون إسلاميون مثل «طارق رمضان»، وهو شخصية أخرى مثيرة للجدل لا تحظى بثقة «أيان هيرسى على» أو اليسار الفرنسى أو اليمين الأمريكى، وإن كانت تلقى قبولا واسعا بين الكثير من الشباب الأوروبى المسلم. يؤكد «رمضان» أن الإسلام - إذا ما فسر على الوجه الصحيح - لا يجب أن يتعارض مع أوروبا الديمقراطية. وبينما يلمح الـ «عوربيون Eurabianists» إلى أن «زيادة عدد الأوروبيين المسلمين تعنى زيادة عدد الإرهابيين»، فإن «رمضان» يعتقد أنه كلما زاد عدد الأوروبيين المسلمين كلما قل احتمال أن يصبحوا إرهابيين. وبمنطق المؤمنين - وليس أناس مثل «محمد بويرى» و«ثيو فان جوخ» و- ربما - «أيان هيرسى على» - فإن الأوروبيين المسلمين يمكن أن يكونوا مسلمين صالحين و- فى الوقت نفسه - أوروبيين صالحين (يعتمد هذا الملخص القصير لآراء «رمضان» على محاضرات سمعته يلقيها كزميل زائر فى كلية «سان أنطونيو St. Antony» بجامعة أوكسفورد حيث سيصبح الآن زميلا باحثا طوال العامين الأكاديميين القادمين ومرتبطا بـ «مركز الدراسات الأوروبية European Studies Centre» و«مركز الشرق الأوسط Middle East Centre». لقد أدى الجدل الشديد حول «رمضان» إلى شعوره بأنه لم يعد مرحبا به فى معظم المناطق الأوروبية المتحدثة بالفرنسية، وإلى عدم حصوله على تأشيرة دخول للولايات المتحدة لشغل مقعد دائم فى جامعة «نوتردام Notre Dame». ومن محاضراته المصنفة حول الجدل بشأن الشريعة الإسلامية «أن تكون مسلما أوروبيا: دراسة للمصادر الإسلامية فى السياق الأوروبى To Be a European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context».

وفى النهاية فإن ذلك يمثل تحديا للمجتمعات - وكذلك الحكومات - الأوروبية. فعلى سبيل المثال، فإن جزءا كبيرا من التمييز فى فرنسا يرجع إلى قرارات فردية اتخذها أرباب أعمال بالمخالفة للسياسة العامة السائدة وقوانين البلاد. إن المواقف والسلوكيات الشخصية لمئات الملايين من الأوروبيين غير المسلمين، أثناء التعاملات اليومية الصغيرة التى لا حصر لها، هى التى سوف تقرر ما إذا كان مواطنوهم المسلمون سيبدأون فى الإحساس بأن أوروبا هى وطنهم أم لا. وبالتأكيد فإن ذلك سيعتمد أيضا على الخيارات الشخصية لملايين من المسلمين الأفراد والقدوة التى سيقدمها قادتهم الروحانيون والسياسيون.

هل من المتوقع أن ينجح الأوروبيون فى مواجهة التحدى؟ أخشى أن الإجابة ستكون بالنفى. هل ما زال ذلك ممكنا؟ نعم، ولكن لم يعد هناك متسع من الوقت. ■



رسالة ابن فضلان

فى وصف الصقالبة

منذ مطلع القرن الثالث الهجرى (٩٧٧ م تقريبًا) كثرت لدى شعوب الدول الإسلامية المترامية الأطراف الكتب الموضوعة فى أدب المسالك والممالك أو ما يمكن تسميته أدب الرحلات حسب المصطلح المعاصر. وكتب الرحالة المسلمون العديد من الكتب التى تصف ما شاهدوه سواء الأماكن أو الشعوب وعاداتها وتقاليدها وعقائدها. واشتهر منهم العديدون مثل الكندى واليعقوبى وقدامة بن جعفر وابن حوقل وأحمد بن فضلان الذى زار بلاد الشمال الأوروبى بين عامى ٩٢١ و٩٢٤م ووصفها وصفًا دقيقًا فى كتابه المعروف باسم «رسالة ابن فضلان».

وابن فضلان هو أحمد بن عباس بن رشيد بن حماد العالم الإسلامى الذى سافر كعضو فى سفارة الخليفة العباسى المقتدر بالله أبا الفضل جعفر بن الخليفة المعتضد الذى تولى الخلافة عام ٩٠٨ ميلادية. وقد وصل هذا الخليفة كتاب من ملك الصقالبة المش بن يلطوار يطلب منه أن يرسل إليه من يفقهه فى الدين ويعرفه شرائع الإسلام وبناء على ذلك تكون وفد رسمى ضم ابن فضلان. وقد عانت المخطوطة التى كتبها ابن فضلان عن الرحلة أى قبل ١٠٨٠ عامًا من الترحال والنسخ والضياع والنقل، كما يشير الدكتور الكاتب والأكاديمى الفلسطينى المقيم فى النرويج د. أحمد أبومطر على موقع ديوان العرب الإلكترونى. وتولى زمام المبادرة فى جمع وتحقيق المخطوطة الباحث النرويجى بيير فراوس عام ١٩٥١ وفى نفس الوقت كانت هناك جهود عربية من جانب الدكتور سامى الدهان عضو المجمع العلمى العربى بدمشق، وكذلك الباحث التركى زكى وليدى طونجان. وتنشر «وجهات نظر» بعض مقتطفات من الرسالة.



اختـــــــراع

"الإنســان الإسلامى"

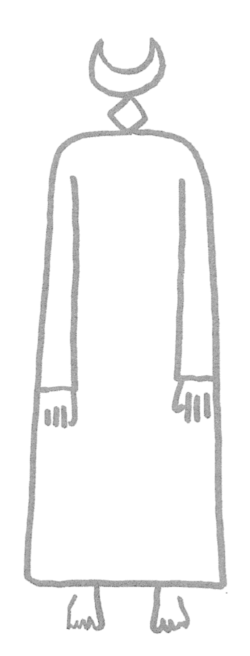
■■ كانت طرق تحليل وتخيل وتصوير الشرق عند الباحثين والكتاب والفنانين الأوربيين فى القرن التاسع عشر متشابكة غالبا بطرق معقدة مع واقع السلطة الأوربية المتنامية على تلك الشعوب والأراضى. ولكن هذا لا يعنى أن كل مستشرق كان عميلا واعيا للاستعمار، أو أن كل إنتاج بحثى أو فنى للاستشراق قد استُعمل فى تبرير الاستعمار أو إضفاء الشرعية عليه. فكما سنرى، لم يكن هناك أبدا موقف أوربى موحد بالكامل تجاه الإسلام أو المسلمين أو الشرق أو الاستعمار. ولكن فى نفس الوقت أفاد التوسع الدرامى للقوى الأوربية فى امتدادات واسعة من العالم الإسلامى فى دعم مقدمات منطقية أو افتراضات معينة وطرق بعينها فى فهم وتعريف الإسلام والشرق (بالإضافة للغرب) على حساب غيرها. وهذا بدوره رجّح تعريف الباحثين لما كانوا يدرسونه والأسئلة التى يطرحونها، بطرق معينة على حساب غيرها، مما أدى لإنتاج تفسيرات أفادت بدورها فى دعم افتراضات مسلم بها عن مصادر وطبيعة التفوق الغربى وتخلف الإسلام وتدهوره.

يتمثل أحد العناصر الأساسية فى فكر التيار الأوربى الرئيسى فى القرن التاسع عشر (ثم الأمريكى لاحقا) عن الشرق فى تصور معين عن الفرق بين الشرق والغرب. فإلى جانب افتتان أقسام من الحركة الرومانتيكية بخصائص الشرق، تطور شعور واسع الانتشار (ولكنه بالطبع لم يكن عاما) بأن الغربيين مختلفون جوهريا عن المسلمين وعن كل آخر، أصبح يعرَف الآن باعتباره غير- غربى، ومتفوقون عليهم. وقد لخص مكسيم رودنسون بشكل رائع هذا التحول فى المواقف الأوربية:

ربما كان الشرقى يوصف دائما بأنه عدو همجى، ولكن فى العصور الوسطى كان على الأقل على نفس مستوى نظيره الأوربى. وبالنسبة لمفكرى التنوير وايديولوجيى الثورة الفرنسية، كان الشرقى قبل كل شىء رجلا مثل أى رجل آخر، برغم كل غرابته فى المظهر واللباس. ولكنه فى القرن التاسع عشر أصبح شيئا منفصلا تماما، مغلقا عليه بإحكام فى خصوصيته الخاصة، وإن ظل مستحقا لنوع من الإعجاب الحاقد. هذا هو مصدر «الإنسان الإسلامى» homo islamicus[1]، وهو تصور مقبول على نطاق واسع حتى فى يومنا هذا[2].

وعند رودنسون يشير مصطلح «الإنسان الإسلامى» إلى اعتبار المسلم نوعا خاصا من البشر، مختلفًا خصوصا عن «الإنسان الغربى». وكما ناقشت سابقا، كان الأوربيون الغربيون يتجهون إلى اعتبار أنفسهم منتمين إلى حضارة متميزة وفريدة، هى «الغرب»، مختلفة جوهريا عن كل حضارة أخرى، بما فى ذلك الإسلام. كان الأساس الذى شيدت عليه هذه الرؤية للعالم هو المقدمة المنطقية القائلة بأن الكيانات الأساسية التى ينقسم إليها النوع البشرى ليست هى الدول أو الإمبراطوريات، وإنما حضارات، لكل منها جوهرها المتميز وقيمها الداخلية الفريدة التى شكلت بقوة وعى وأفعال من يخضعون لها. وعلى ذلك كان التاريخ الإنسانى من حيث الجوهر هو قصة صعود واضمحلال الحضارات.

كانت رؤية التاريخ كتتابع للحضارات (وللإسلام كحضارة كانت يوما عظيمة، تتحلل الآن) مقبولة على نطاق واسع فى القرن التاسع عشر، وما زالت قوية حتى يومنا هذا. كانت هذه الفكرة مركزية فى فكر الفيلسوف الألمانى الواسع التأثير جورج فيلهلم فريدريش هيجل George Wilhelm Friedrich Hegel (١٧٧٠ - ١٨٣١). صور هيجل تاريخ الإنسانية كقصة تتابع صعود وسقوط حضارات، ساهمت كل منها بشىء من روحها أو «عبقريتها»، الخاصة الفريدة، ثم اضمحلت. وبالنسبة لهيجل يكشف هذا عن الصيرورة التى تحرك وفقا لها ما أسماه «الروح المطلق» - وهو مصطلحه الذى يطلقه على كل ما هو واقعى فى كليته، وهو فعليا نوع من إعادة المفهمة الفلسفية لله - بشكل جدلى نحو الوعى الذاتى. تحرك المنحنى التاريخى للروح المطلق، فيما رأى هيجل، من الشرق إلى الغرب، من طفولته فى الشرق عبر اليونان وروما إلى البلوغ مع صعود الشعوب الجرمانية. وفى الطريق ساهم اليهود بعقيدة التوحيد، أى الإيمان بإله واحد كلى القدرة والعلم بدلا من تعدد الآلهة، بينما كان دور الإسلام الصغير نسبيا هو الحفاظ على تراث الحضارتين الإغريقية والرومانية وتسليمه إلى أوربا، ثم أخذ يذوى فى شيخوخته. أما الآن، أى فى القرن التاسع عشر، فقد اختفت كل الحضارات الأقدم أو هى فى طور التحلل، ولكن الروح المطلق استطاع أن يحقق تعرفه الكامل على نفسه فى الغرب



زكـــــــارى لــوكــمـــــــان

من كتاب
تاريخ الاستشراق وسياساته
الصراع على تفسير الشرق الأوسط
زكارى لوكمان
ترجمة: شريف يونس
القاهرة - دار الشروق - ٢٠٠٧

Contending Visions of the Middle East:
The History and Politics of Orientalism
by: Zachary Lockman
Combridge University Press, 2004

ربما كان الشرقي يوصف دائما بأنه عدو همجي، ولكن في العصور الوسطى كان على الأقل على نفس مستوى نظيره الأوربي



الحديث - وبشكل أدق فى بلد هيجل، ألمانيا.

ولكن حتى من كانوا أقل ميلا إلى المخططات الفلسفية - التاريخية الفخمة، قبل كثير منهم أن الحضارة هى الوحدة الأساسية للتحليل التاريخى، وتتبعوا جذور الحضارة التى اصطلحوا على تسميتها بالغرب حتى اليونان القديمة، التى اعتقدوا أن الكثير من القيم والمعتقدات المركزية التى رأوا أنها تميز خصائص الحضارة الغربية - بما فيها الحرية والديمقراطية والفلسفة والعلم والعقلانية - قد برز على السطح للمرة الأولى فى التاريخ الإنسانى هناك. كان الإيمان الراسخ بهذا هو الذى أتاح للفيلسوف والاقتصادى الإنجليزى جون ستيوارت مِل John Stuart Mill (١٨٠٦ - ١٨٧٣) الجزم بأن «معركة الماراثون Marathon «حين هزم الإغريق الفرس عام ٤٩٠ قبل الميلاد»، أكثر أهمية، حتى كحدث فى التاريخ الإنجليزى، من معركة هاستنجز Hastings «حين هزم النورمان الغزاة الأنجلو - ساكسون عام ١٠٦٦ م»(٣). كان لهذا التأكيد معنى عند ميل (وآخرين) لأنهم اعتبروا أثينا فى القرن الخامس قبل الميلاد سلفا مباشرا وضروريا للثقافة والحرية الإنجليزية فى القرن التاسع عشر، وهو منظور من شأنه أن يستبعد الكثير مما حدث على مدار الخمسة عشر قرنا الفاصلة بين الحدثين، ويجعل كثيرا من العوامل والصيرورات الأخرى التى شكلت التطور التاريخى لإنجلترا غير مرئية أو غير مهمة.

وقدم كثير من المؤرخين والفلاسفة رؤى مشابهة حتى فترة متقدمة من القرن العشرين. فقد تتبع الفيلسوف أوزوالد شبنجلر Oswald Spengler (١٨٨٠ - ١٩٣٦)، الذى طَبع كتابه الواسع التأثير «اضمحلال الغرب» The Decline of the West بعد الحرب العالمية الأولى، ما اعتبره نمو وتحلل الحضارات المختلفة التى تصل إلى الذروة فى الغرب المعاصر، الذى رأى أنه يدخل الآن المرحلة الأخيرة من تطوره. أما أرنولد توينبى Arnold Toynbee (١٨٨٩ - ١٩٧٥)، وهو مؤرخ بريطانى بارز تأثر بشبنجلر وكان أثره كبيرا على بضعة أجيال من المؤرخين، بمن فيهم بعض من كتبوا عن الإسلام والشرق الأوسط، فقد قبِل المقدمة المنطقية القائلة بأن الحضارات، التى رأى أنها كيانات ثقافية كبيرة متماسكة ومستقرة نسبيا، هى وحدة التحليل الحقيقية بالنسبة للمؤرخين. ففى كتابه البارز المكون من ١٢ جزءا بعنوان «دراسة فى التاريخ» A Study of History، والذى صدر بين ١٩٣٤ و١٩٦١، اضطلع بدراسة مقارنة لإحدى وعشرين حضارة (تشمل الإسلام) فى التاريخ المكتوب، متتبعا نشأتها وتطورها، وعزا اضمحلالها النهائى إلى عدم قدرتها على الاستجابة بشكل كاف للتحديات الأخلاقية والدينية.

وبرغم أن العديد من الباحثين قد انتقدوا ميل توينبى إلى إصدار تعميمات تاريخية كاسحة، وقراءته للتاريخ وفقا لخطوط نابعة من الغائية المسيحية، سوف نرى لاحقا أن كثيرا من جوانب منهجه قد ظلت مؤثرة حتى يومنا هذا.

اعتبر المستشرقون والآخرون الذين سلموا بهذه الرؤية للتاريخ الإنسانى أن الحضارة الإسلامية قد بزغت شابة وقوية فى القرن السابع، ووصلت إلى ذروة قوتها السياسية والعسكرية ومجدها الثقافى («عصرها الذهبى») فى القرون الثامن والتاسع والعاشر تحت حكم العباسيين الذين كانت عاصمتهم بغداد، ثم فقدت تدريجيا عافيتها وقدرتها على الإبداع الثقافى وقابليتها لاستيعاب الأفكار الجديدة والتأثيرات الثقافية والاغتناء بها. ويشكل العثمانيون نوعا من الزفرة الأخيرة، الاندفاع الأخير نحو التوسع الإقليمى وربما الازدهار الثقافى، قبل أن يستأنف اضمحلال الحضارة الإسلامية مساره العنيد. ووفقا لهذه الرؤية أصبح الإسلام بشكل متزايد أكثر تصلبا وأقل مرونة وأكثر استبدادية وأقل تسامحا وأكثر عداء للتأثيرات الخارجية، وأثبت بذلك عدم قدرته على امتصاص الأفكار والتقنيات الديناميكية الجديدة التى تطورت فى مكان آخر، هو الغرب، ومجاراتها. فبينما كان الغرب يندفع إلى الأمام، انزلق الإسلام إلى ركود اجتماعى وثقافى واستبداد سياسى.

اتساقا مع هذا التفسير للتاريخ، مال الباحثون المستشرقون الأوربيون فى القرن التاسع عشر إلى التركيز على ما اعتبروه الفترة «الكلاسيكية» للإسلام، من ظهوره وحتى الفترة التى يفترض أنه وصل فيها إلى ذروته وبلغ أكثر أشكاله نقاء: فكل ما تلا ذلك اعتُبر إلى حد كبير قصة اضمحلال وانحلال، أو على الأقل فترة تجمد وركود ثقافى واجتماعى. وفوق ذلك قادت رؤية الإسلام كحضارة متماسكة ومتميزة، واحدية الثقافة من حيث الجوهر، كثيرا من المستشرقين إلى الزعم بأن الأفكار والمؤسسات السائدة فى كل المجتمعات الإسلامية، وطريقة سلوك وتفاعل المسلمين فى كل مكان وزمان، هى فى العمق تعبيرات عن جوهر ثقافى نقى للإسلام، وقيمه وأفكاره الأساسية، التى يمكن فهمها على أفضل نحو بدراسة نصوص فترته الكلاسيكية. وبالتالى مال الباحثون المستشرقون إلى الاهتمام بدرجة أقل باختلافات التفكير والسلوك فى المجتمعات الإسلامية من مكان لآخر وتغيرها عبر الزمن - أى قل اهتمامهم بالتنوع والتعقد الدائمين فى المعتقدات والممارسات الإسلامية - أو بما فعله المسلمون وفكروا فيه حقيقة وكيف عاشوا.

وبكلمات أخرى، كانت المقدمة المنطقية الصريحة أو الضمنية فى البحث الاستشراقى فى معظم القرن التاسع عشر تقول إن هناك بالفعل «إنسانًا إسلاميًا» homo islamicus مميزًا، له بدرجة أو بأخرى تركيب ذهنى ثابت مختلف جوهريا، بل ويشكل النقيض المطلق لتركيب ذهن «الإنسان الغربى». ويمكن التعرف على الخصائص الجوهرية لأعضاء هذا الجنس الفرعى من البشر باستعمال مناهج الدراسة الفلسفية لنصوص أساسية معينة، اعتُبر أنها تضم المبادئ الأساسية للحضارة الإسلامية. وطبيعى أنهم وضعوا القرآن فى الصف الأول بين هذه النصوص، يليه مجموعة محدودة نسبيا من كتابات دينية وأخلاقية وفلسفية وقانونية صدرت عن النخبة المتعلمة قبل أن يبدأ اضمحلال الإسلام. وقد آمن الباحثون بأن بمقدورهم من خلال دراسة هذه النصوص الأساسية أن يستنبطوا خصائص «العقل الإسلامى»، على أساس افتراض أن كل المسلمين، منذ ظهور الإسلام إلى الوقت الحاضر، كانوا مقيدين بالتفكير والإيمان والفعل داخل الحدود الصارمة التى وضعتها الطبيعة الجوهرية للحضارة التى انتموا إليها. وتتمثل خلاصة سيادة هذا النموذج والمناهج الفلسفية التى تشكل أساسه فى أن أصبح حقل الاستشراق مع الزمن حقلا معزولا للغاية ومنطويا على نفسه وغير راغب أو قادر على التغير لكى يصل إلى إدراك أفضل للعالم المتغير والمنظورات الثقافية الجديدة، برغم المعرفة الهائلة التى تميز بها أفضل باحثى الاستشراق فى القرن التاسع عشر وإسهاماتهم بالغة الأهمية فى دراسة الإسلام.

على ذلك تشكل الاستشراق فى مناخ من التراجع عن شمولية التنوير عند كثيرين فى أوربا والتأكيد الجديد (أو المجدد) على الفوارق بين الشعوب والحضارات، فى هيراركية جديدة للتقدم البشرى يوضع فيها الغرب الحديث على القمة. وبنهاية القرن التاسع عشر استُكمل هذا المنظور بتصور أكثر خبثا بكثير عن كيفية انقسام البشرية، مذكور باختصار فى الفصل الثانى. فقد بدأ بعض المفكرين الأوربيين والأمريكيين يرون، بتأثير تفسير مغلوط معين لنظرية تشارلز داروين Charles Darwin عن نشوء وارتقاء الأنواع كنتيجة للانتقاء الطبيعى، وبتأثير المسيرة الظافرة للاستعمار الأوربى، أن تفوق الغرب الثقافى والسياسى ليس ببساطة نتيجة القيم والمؤسسات المتفوقة لتلك الحضارة - والتى ربما تستطيع الشعوب غير الغربية بالإرشاد السليم أن تستوعبها فى النهاية - وإنما بالأحرى نتيجة للصفات البيولوجية الفطرية المتفوقة للعنصر «الأبيض» - الذى سمى غالبا «الآرى» أو «القوقازى». ووفقا لهذه الرؤية، التى أصبحت مقبولة على نطاق واسع عند علماء ومثقفين محترمين، وشكلت جانبا كبيرا من البحث الأكاديمى، تكون البشرية منقسمة بشكل طبيعى إلى جماعات بيولوجية متمايزة، ومرتبة بشكل هرمى بين أعراق رفيعة وأخرى دنيا.

ولا عجب أن معظم سكان أفريقيا وآسيا قد اعتُبروا منتمين إلى أعراق متخلفة بيولوجيا، أقل بطبيعتها من العرق الأبيض فى الذكاء والقدرة على إقامة حضارة - وهو نظام للتصنيف جعل الحكم الاستعمارى الأوربى يبدو بالطبع طبيعيا وحتميا. وكما قرر صحفى أمريكى شعبى، هو لوثروب ستودارد Lothrop Stoddard فى كتابه الصادر فى ١٩٢١: المد الصاعد للون ضد السيادة البيضاء على العالم The Rising Tide of Color Against White World-Supremacy:

من ظلال ما قبل التاريخ برزت العناصر البيضاء إلى المقدمة، وأثبتت بطرق لا تحصى صلاحيتها للهيمنة على النوع البشرى. لقد شكلوا بالتدريج حضارة مشتركة، ثم، حين أتيحت لهم فرصتهم الفريدة للهيمنة على المحيطات قبل أربعة قرون، انتشروا فى كل أنحاء الأرض، فملأوا أماكنها الخالية بذريتهم المتفوقة، وضمنوا لأنفسهم التفوق فى العدد والسيادة... أخيرا توحَّد الكوكب تحت هيمنة عرق واحد بحضارة مشتركة[4].

وبرغم أن الأمر لم يخل يوما من وجود كثير من الباحثين وغيرهم أدانوا العنصرية البيولوجية باعتبارها غير علمية وخبيثة، كان جانب كبير من الخطاب الأوربى - الأمريكى فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين عن العالم - بما فيه الشرق الإسلامى - ملوثا بدرجات مختلفة بالإيديولوجيا العنصرية. كما أن معظم من رفضوا عنصرية بيولوجية صريحة قبلوا مع ذلك ادعاء طويل العمر واسع الانتشار يقول بأن الأفضل تشخيص وتصنيف الجماعات الإثنية والأعراق والشعوب والحضارات المختلفة من حيث ماهياتها الثقافية الثابتة بدرجة أو بأخرى، وهو ادعاء ظل له نفوذه حتى يومنا هذا.

إرنست رينان ومحاوروه

لكى نفهم بشكل أفضل هذا الادعاء، الذى يرى البعض أنه مركزى فى استشراق القرن التاسع عشر، ولكى ندرك بعض الأفكار الواسعة

كل من زاروا الشرق أو أفريقيا صدمتهم الدوائر الحديدية التى تحيط برأس المؤمن الحقيقى وتحد من عقله بشكل قاتل، بما يجعله مغلقا بشكل مطلق أمام المعرفة



الانتشار فى الغرب عن الإسلام، يمكن أن نعود إلى إرنست رينان Ernest Renan (١٨٢٣ - ١٨٩٢). ففى النصف الأخير من القرن التاسع عشر كان رينان يعتبر على نطاق واسع أبرز فيلولوجى وباحث فى الأديان فى فرنسا. وبرغم أنه كتب أساسا عن المسيحية واليهودية ولم يتلق تدريبا على الاستشراق أو يعتبر مستشرقا، فإن منظوره عن الإسلام والعالم الإسلامى - الذى عبر عنه بوضوح شديد وبقوة فى محاضرة بالسوربون عام ١٨٨٣ بعنوان «الإسلام والعلم» Islam and Science جرى تداولها على نطاق واسع. وبالتالى قد تمكننا هذه المحاضرة من أن نتعرف بوضوح على كيفية فهم كثير من المستشرقين (ومثقفين آخرين، وكذلك الموظفين الحكوميين والجمهور المتعلم) للإسلام والعالم الإسلامى المعاصر فى تلك الفترة(٥).

فبرغم أن رينان بدأ محاضرته منتقدا من يتكلمون عن الأعراق والأمم كما لو كانت مقولات مصمتة وغير متغيرة، فإن مناقشته لما أسماه «التدنى الواقعى للبلدان المحمدية، وانحطاط الدول التى يحكمها الإسلام، والخواء الفكرى للأعراق التى تحصل على ثقافتها وتعليمها من هذا الدين وحده»، كانت جوهرانية بوضوح، بمعنى الاعتماد على رؤية للإسلام ككيان مصمت واحدى له جوهر أو شخصية غير متغيرة، تسيطر، فوق ذلك، بالكامل على الحياة العقلية والسلوك الاجتماعى للمسلمين فى كل مكان:

كل من زاروا الشرق أو أفريقيا صدمتهم الدوائر الحديدية التى تحيط برأس المؤمن الحقيقى وتحد من عقله بشكل قاتل، بما يجعله مغلقا بشكل مطلق أمام المعرفة، غير قادر على تعلم أى شىء أو الانفتاح على أية فكرة جديدة. فالطفل المحمدى (:المسلم - ت) منذ نشأته الدينية فى سن ١٠ أو ١٢ سنة، والذى ربما كان يتمتع فى بعض الحالات بقدر من الذكاء حتى ذلك الحين، يصبح بضربة واحدة متعصبا، مليئا بالفخر الغبى بامتلاك ما يؤمن بأنه الحقيقة المطلقة، سعيدا بما يحط منه كما لو كان يحوز امتيازا خاصا... (المسلم) لديه أعمق الازدراء للتعلم، للعلم، لكل شىء يكوّن الروح الأوروبية. إن هذا الميل العقلى الذى يطبعه الإيمان الإسلامى فى الذهن قوى للغاية، بحيث تختفى كل الاختلافات بين الأعراق والقوميات مع التحول إلى الإسلام.

وجدير بالملاحظة أن رينان يتكلم بثقة، هنا وفى مقاله كله، عن «المحمدى» بالمفرد، لأن المسلمين جميعا فى كل مكان متماثلون عنده من حيث الجوهر. فبمجرد أن يصبح المرء مسلما، يفقد فورا فيما يبدو كل قوى التفكير التى ربما يكون قد ولد بها (برغم أن الأطفال المسلمين عند رينان يولدون «فى بعض الحالات، فقط «ببعض الذكاء»)، ويصبح متعصبا ضيق الأفق، إنسانا آليا خاضعا تماما لتعاليم إيمانه، التى اعتقد رينان أنه يمكن استنباطها من نصوص الإسلام الرئيسية. وكان الإسلام عند رينان مضادا للعقلانية والعلم بطبيعته وبشكل أبدى: فهذا متأصل فى قلبه ذاته، فى جوهره، ولا يمكن أن يتغير.

ويمضى رينان متسائلا، كيف يمكن إذن أن نفسر عبقرية العلم والفلسفة الإسلاميين فى العصور الوسطى، حين كانت الحضارة الإسلامية «سيدة الغرب المسيحى»؟ تناول رينان تلك المشكلة بالتأكيد على أن الإسلام كان فى البداية من إنتاج العرب البدو، الذين كانوا مثل غيرهم من «الساميين» يفتقرون تماما إلى أى اهتمام بالفلسفة أو العلم. وفيما بعد، خلال العصر العباسى، برزت الحضارة الفارسية القديمة والمعرفة اليونانية القديمة التى احتفظ بها المسيحيون المحليون تحت القشرة الإسلامية وأنتجا ازدهار الفلسفة والعلم والثقافة. ويرى رينان أن الخلفاء الذين أضفوا رعايتهم على هذا الازدهار الثقافى والعقلى يصعب أن نسميهم مسلمين، وأنه برغم أن هذه الحضارة استعملت اللغة العربية، فإنها لم تكن حقا عربية، وإنما كانت أساسا إغريقية وفارسية - أى «آرية».



ولكن حينئذ نفذ «مشعل الإنسانية» الذى أضاء للحظة بسطوع بالغ فى الشرق وانتقل إلى أيد أخرى: «... كان غربنا هذا يستيقظ بيقظة تامة من سباته... وجدت أوربا عبقريتها، وبدأت ذلك التقدم الفائق للعادة، الذى سيكون حده الأقصى هو التحرر الكامل للنوع البشرى». سرعان ما أتى «العنصر التركى» ليسيطر على معظم الأراضى الإسلامية «ويتسبب فى نشر شامل لفقره الكامل فى الروح الفلسفية والعلمية»، ليدفعها إلى الانحطاط العقلى. وعلى ذلك كان العرق بالنسبة لرينان، كما هو الحال بالنسبة لكثير من المفكرين التاريخيين والاجتماعيين الأوربيين المعاصرين له، يلعب دورا تفسيريا أساسيا: فقد اعتُبر العرق العربى غير قادر بشكل متأصل على التفكير الفلسفى والعلمى، أو حتى معاديا له؛ وكان الأتراك بالمثل معوقين؛ ولكن الفضول والإبداع استمرا فى الازدهار بين المثقفين الفرس (الآريين) حتى بعدما أصبحوا مسلمين. وعلى ذلك لا يهتم رينان بما كان الفلاسفة والعلماء المسلمون العظام فى القرون الوسطى يعتقدون فيه بشأن العلاقة بين إيمانهم واستخدامهم للعقل: فالإسلام عنده بالتعريف وفى كل زمان ومكان يعارض بشكل عنيد الاستخدام الحر للعقل البشرى، فإذا كان هؤلاء الناس قد ساهموا فى الفكر البشرى، فلا بد أن ذلك يرجع إلى انتصار خصائصهم العرقية الفطرية على قيود الإيمان الذى أعلنوه.

ويواصل رينان قائلا: واليوم يقمع الإسلام «أجزاءً واسعة من كوكبنا، ويحافظ فيها على الفكرة الأكثر تعارضا مع التقدم - الدولة القائمة على ثورة زائفة، وحكم اللاهوت للمجتمع. إن الليبراليين الذين يدافعون عن الإسلام لا يعرفون طبيعته الحقة. الإسلام هو الاتحاد الوثيق للروحى بالزمنى؛ إنه حكم عقيدة، إنه أثقل الأصفاد التى حملتها الإنسانية يوما... إن ما يميز المسلم من حيث الجوهر حقا هو كرهه للعلم، هو اعتقاده بأن البحث لا جدوى منه، تافه، ولا يتفق مع الورع...».

فرينان يدعى أنه، على خلاف «الليبراليين» الذين هاجمهم، يفهم طبيعة الإسلام الحقة: أى كونه بالضرورة فى كل زمان ومكان معيقا للتقدم وعدوا للعقل. ويعكس وصف رينان للإسلام بأنه «ثورة زائفة» صدى المجادلات المسيحية القروسطية، بينما يلمح أسلوبه إلى عداوة تجاه الإسلام لا تتفق مع ادعائه بأنه يتحدث كباحث محايد.

واختتم رينان كلامه بالموافقة على استعمال القوة العسكرية الأوربية فى احتواء أو إخماد المقاومة ضد الاستعمار، ومدح العلم باعتباره الروح الحقة للمجتمع المتحضر، وعبر عن سروره بأنه «يضع القوة فى خدمة العقل». وحذر قائلا: «هناك فى آسيا عناصر من البربرية تشبه تلك التى شكلت الجيوش الإسلامية الأولى، والأعاصير العظمى لأتيلا Attila (ملك قبائل الهون التى اجتاحت ودمرت الإمبراطورية الرومانية الشرقية ولكنها هُزمت أمام الإمبراطورية الغربية فى منتصف القرن الخامس الميلادى - ت) وجنكيز خان Genghis Khan (١١٦٢ - ١٢٢٧، مؤسس إمبراطورية المغول، بعد توحيد القبائل المغولية تحت قيادته فى ١٢٠٦ - ت). ولكن العلم يحرس الطريق. فلو كان عمر (بن الخطاب - ت) أو جنكيز خان قد وجدا مدفعية قوية تواجههما لما تجاوزا حدود صحاريهما... لقد قيل الكثير فى نقد الأسلحة النارية فى البداية، ولكن ألم تساهم مع ذلك فى انتصار الحضارة؟».

أما أن رينان قد حط من قدر اليهود واليهودية كما فعل مع العرب والترك والمسلمين والإسلام، وأن كتاباته عن المسيحية قد صدمت الكاثوليك الورعين فليس عزاء كبيرا؛ فقد كان فى زمنه باحثا ومثقفا واسع النفوذ وكانت آراؤه تتداول على نطاق واسع عبر أوربا وما وراءها، لتعزز موقفا ازدرائيا تجاه الإسلام وشعورا بالتفوق الغربى أضفى بدوره الشرعية على الاستعمار الأوربى. ومع ذلك لم تكن رؤى رينان محل إجماع، حتى بين باحثى الإسلام المعاصرين له. فمثلا كان إجناز جولدتسيهر Ignaz Goldziher (١٨٥٠ - ١٩٢١)، وهو باحث من أصول مجرية يهودية وأحد أبرز مؤسسى الدراسات العربية والإسلامية الحديثة، ينتقد بقوة ما اعتبره من جانب رينان إعلانات منتفخة بلا أساس عن التدنى الأخلاقى والثقافى والفكرى للشعوب «السامية» (اليهود وكذلك العرب)، ورفض ادعاءه بأن كل جماعة إثنية أو عرقية تمتلك روحا وعقلية فريدة يمكن أن تُنسب إليها إنجازاتها الثقافية (أو افتقارها المزعوم إلى الإنجازات)(٦). بالمقابل رأى جولدتسيهر أن أصول وتطور الحضارة الإسلامية يجب أن تدرس بالقراءة الدقيقة للمصادر الأصلية فى سياقها التاريخى. وقد قُدّر لهؤلاء الذين اعتمدوا هذا التوجه، ومنهم الكثير من الباحثين فى وسط أوربا (وغيرهم أيضا)، أن يشكلوا تيارا مؤثرا داخل الاستشراق الأوربى فى القرن العشرين.

غير أن آراء رينان واجهت أيضا نقدا من اتجاه آخر. فحين سخر رينان من الليبراليين «السذج الذين يدافعون عن الإسلام» فى محاضرته بالسوربون، ربما كان فى ذهنه آنذاك أناس مثل ولفرد سكاون بلنت Wilfred Scawen Blunt (١٨٤٠ - ١٩٢٢)، وهو رجل إنجليزى اهتم بالإسلام وعارض بشدة احتلال بريطانيا لمصر فى ١٨٨٢، والاستعمار البريطانى لأيرلندا والهند. رأى بلنت أن الإسلام يتفق مع العقل الإنسانى ويمكن أن يعاد تفسيره بما يخدم احتياجات المسلمين المعاصرين(٧). كانت الأفكار التى عبر عنها بلنت إلى حد كبير أفكار المثقفين المسلمين الذين اتصل بهم عن قرب. ففى أواخر القرن التاسع عشر كانت هناك مناقشات حية عبر العالم الإسلامى حول كيفية مقاومة التدخل الاستعمارى الأوربى وكيف يمكن للمسلمين أن ينتفعوا بالعلم والتكنولوجيا الأوربيين، وكذلك من التقاليد الإسلامية، ليستطيعوا مواجهة التحديات التى تجابه مجتمعاتهم.



وكان المسلمون المتعلمون أيضا يزدادون علما بما يقوله الأوربيون عنهم وعن الإسلام، وحاول بعضهم أن يجعل منظوره الخاص يؤخذ فى الاعتبار. ففى الواقع لم تذهب أقوال رينان عن الإسلام والعلم بلا صدى. فبعد أسابيع قليلة من محاضرته فى السوربون نشرت صحيفة فرنسية خطابا من ناشط قيادى مسلم كان يعيش فى باريس وقابل رينان للتعارف فيما بينهما، وهو جمال الدين الأفغانى (١٨٣٨/

٩ - ١٨٩٧)، الذى وُلد وتربى كمسلم شيعى فى إيران، وتعلم ليصبح رجل دين شيعيا، ولكنه أخفى أصوله وادعى بالمقابل أنه أفغانى سنى لأنه أراد أن يؤثر على العالم الإسلامى السنى الأوسع. كان الأفغانى (الذى تعرف عليه جولدتسيهر أيضا خلال إقامته فى مصر فى أوائل سبعينيات القرن التاسع عشر) نوعا من محرض وداعية محترف: لقد ارتحل عبر العالم الإسلامى من الهند إلى أفغانستان إلى إيران إلى الإمبراطورية العثمانية إلى مصر، وكذلك عبر أوربا، ليحث المسلمين على التعاون لإصلاح مجتمعاتهم ومقاومة التهديد الاستعمارى الوشيك.

مدح الأفغانى فى خطابه للصحيفة المعرفة الواسعة لرينان وبصيرته، ولكنه رفض حجته القائلة بأن عظمة الحضارة الإسلامية لا تدين للعرب بشىء. وافق الأفغانى على أن الإسلام قد حاول أن يخمد العلم: «فطالما ظلت البشرية موجودة سيظل الصراع قائما بين العقيدة والبحث الحر، بين الدين والفلسفة»، بين المسلمين كما بين المسيحيين. ولكن الأفغانى واصل قائلا: «لا أستطيع أن أتوقف عن الأمل فى أن تنجح المجتمعات المحمدية يوما فى كسر قيودها والسير بعزم فى طريق الحضارة على طريقة المجتمع الغربى، الذى لم يكن فيه الإيمان المسيحى، برغم تصلبه وعدم تسامحه، عقبة منيعة بحال»[٨].

بدأ رينان رده على خطاب الأفغانى بوضعه داخل نظام التصنيف العرقى المألوف: أوضح رينان أن «الشيخ جمال الدين أفغانى متحرر تماما من تحيزات الإسلام: فهو ينتمى إلى تلك العروق النشطة لإيران العليا الواقعة على الحدود فوق الهند، التى ما زالت الروح الأرية تزدهر فيها بقوة، تحت اللباس الإسلامى السطحى. إنه أفضل إثبات لتلك البديهية العظيمة، التى أعلنَّا عنها كثيرا، وهى أن قيمة الدين يجب أن تُحدد بقيمة الأعراق التى تعتنقه... الشيخ جمال الدين هو أنقى حالة يمكن أن نستشهد بها للاحتجاج العرقى على الغزو الدينى». وادعى رينان أنه لم يؤكد أن كل المسلمين سيغرقون دائما فى الجهل، وإنما أصر على أن انبعاث الأراضى الإسلامية لا يمكن أن يتم من خلال إصلاح الإسلام، وإنما من خلال إضعافه، من خلال تحرير المسلم من دينه الخاص، عن طريق التعليم أساسا، تماما مثلما تخلى الأوربيون عن المسيحية الأرثوذكسية وآمنوا بالعقل والعلم بدلا منها.

إننا لا نعرف ماذا كان يمكن أن يقوله جمال الدين الأفغانى ردا على إرنست رينان، الذى كانت له إذن الكلمة الأخيرة فى هذا الحوار. وبالفعل، برغم النقد المتقطع من المسلمين ومن أوربيين منشقين، ظلت آراء مثل تلك التى عبر عنها رينان قوية النفوذ إلى فترة متقدمة من القرن العشرين، بين الباحثين، وكذلك بين الجمهور الأوربى ككل، بما فيه هؤلاء المرتبطون بشكل مباشر بحكم المستعمرات الأوربية ذات النسبة المعتبرة من المسلمين من سكانها.

هـــــــوامـــــــش

(١) «الإنسان الإسلامى» مصطلح محور من مفهوم شائع هو «الإنسان الاقتصادى»، والمقصود بالأخير السخرية من اختزال الإنسان فى «كائن اقتصادى» يتحرك بدوافع اقتصادية بحتة وملم تماما بالاقتصاد. والمعنى المقصود هنا هو تنميط مشابه للمسلمين بتصوير كل منهم كـ«كائن إسلامى»، أى اختزاله فى حمله لدين الإسلام، بصرف النظر عن الفوارق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية فيما بين هؤلاء البشر، وسيشرح المؤلف هذا لاحقا.

(2) Rodinson, Europe, p. 60.

(3) نقلا عن خطاب كتبه جون ر. لنز للمحرر: The New York Times Book Review, November 1998.

(4) Lothrop Stoddard, The Rising Tide of Color Against White World-Supremacy (New York: Charles Scribner's Sons, 1921), pp. 299-300.؛ وعن العنصرية فى تلك الفترة، انظر: George W. Stocking, Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology (New York: The Free Press, 1968) and Victorian Anthropology (New York: The Free Press, 1987); and Elazar Barkan, Retreat of Scientific Racism: Changing Concepts of Race in Britain and the United States between the World Wars (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

(5) Ernest Renan, The Poetry of the Celtic Races, and Other Studies, trans. William G. Hutchison (Port Washington: Kennikat Press, (1970), p.

(6) Lawrence I. Conrad, "Ignaz Goldziher on Ernest Renan: From Orientalist Philology to the Study of Islam," in The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis, ed. Martin Kramer (Tel Aviv: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999), pp.

(٧) للاطلاع على سيرة موجزة لبلنت، انظر: Albert Hourani, Europe and the Middle East (Berkeley: University of California Press, 1980), ch.

(٨) يمكن العثور على النص الكامل لخطاب جمال الدين الأفغانى فى: Nikki R. Keddie, ed., An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani (Berkeley: University of California Press, 1968)؛ وجدير بالذكر أن الأفغانى قد حرص على ألا يترجم أو ينشر خطابه فى منطقة الشرق الأوسط، خوفا من أن يصدم ذلك الرأى العام الإسلامى ويقوض أهدافه السياسية. أود أن أشكر جوان كول Juan Cole على أنه ذكَّرنى بهذه النقطة.



رسالة ابن فضلان

روس كأنهم النخل

قال أحمد بن فضلان: ورأيت الروسية وافوا فى تجارتهم ونزلوا على «نهر إتل» فلم أرَ أتم أبدانًا منهم كأنهم النخل، شقر حمر، لا يلبسون القراطق ولا الخفاتين ولكن يلبس الرجل منهم كساء يشتمل به على أحد شقيه، ويخرج إحدى يديه منه. ومع كل واحد منهم فأس وسيف وسكين لا يفارقه جميع ما ذكرنا.

وسيوفهم صفائح مشطبة أفرنجية. ومن حد ظفر الواحد منهم إلى عنقه مُخضر شجرٌ وصُوَر، وغير ذلك.

وكل امرأة منهم فعلى ثديها حُقة مشدودة إما من حديد وإما من فضة، وإما من نحاس، وإما من ذهب، على قدر مال زوجها ومقداره. وفى كل حُقة حلقة فيها سكين مشدودة على الثدى أيضًا. وفى أعناقهن أطواق من ذهب وفضة، لأن الرجل إذا ملك عشرة آلاف درهم صاغ لامرأته طوقًا، وإن ملك عشرين ألفًا صاغ لها طوقين، وكذلك كل عشرة آلاف يزدادها طوقًا لامرأته. فربما كان فى عنق الواحدة منهن الأطواق الكثيرة.

وأجلّ الحلى عندهم الخرز الأخضر من الخزف الذى يكون على السفن يبالغون فيه، ويشترون الخرزة بدرهم، وينظمونه عقودًا لنسائهم. وهم أقذر خلق الله لا يستنجون من غائط ولا بول، ولا يغتسلون من جنابة، ولا يغسلون أيديهم من الطعام، بل هم كالحمير الضالة. يجيئون من بلدهم فيُرسون سفنهم بإتل، وهو نهر كبير، ويبنون على شطه بيوتًا كبارًا من الخشب.





تركيا

■■ قام الإسلام - ولازال - بدور بارز فى تاريخ الأمة التركية وكان العامل المهم دائما فى توجيه الروح التركية.. فهو الذى أعطى للدولة العثمانية شخصيتها الدولية وكيانها التاريخى وهو الذى منحها شرعية قيادة العالم الإسلامى طوال ستة قرون وهو الذى ساعد على تحقيق التجانس و الدمج الاجتماعى بين القوميات والجنسيات المختلفة فى ربوع الإمبراطورية..

ورغم إلغاء مصطفى كمال أتاتورك الخلافة فى ٣ مارس ١٩٢٤م فإنه لم يستطع أبدا إلغاء الإسلام من قلوب وعقول ووعى ووجدان الناس. وهو الذى لم يدخر وسعا ولم يترك وسيلة لمحاربة الإسلام وسلخ تركيا منه إلا وفعلها.. فى حالة مدهشة من حالات التطور التراجعى..إذا جاز الوصف..كان أتاتورك فيما يبدو متأثرا فيها بمفهوم (العلمانية الثورية) التى قال بها فلاسفة مثل ماركس وفيورباخ فى أواخر القرن التاسع عشر... والتى كانت تستهدف هدم الدين وتخليص الدولة والمجتمع من تأثيراته تماما... فى حين أن منشأ العلمانية كان بغرض الحد من أثر الدين والكنيسة على شئون المجتمع وسياسة الدولة فقط... ولم تكن هناك نوايا لمخاصمة الدين وعدائه..

فقام أتاتورك بفرض القبعة على الشعب بالقانون وببطش الدولة وحارب الأبجدية العربية التى كانت تُكتب بها اللغة التركية فصدر قانون بالكتابة بالأبجدية اللاتينية ونُقّيت التركية من الكلمات الفارسية والعربية وأصبح الأذان للصلاة بالتركية. ثم جاءت الهجمة الشرسة على أسماء الشعب فيما عرف بـ (معركة الألقاب)... وحقيقة لم أعرف فى تاريخ (الضرورات) أطرف وأغرب مما فعله أبو الأتراك... فقد بدا واضحًا أنه ورجاله يسعون لتغيير دين الشعب وهيئته وأسمائه وكل ما يتعلق بهويته وأصل وجوده شكلا ومضمونا..وفى الذكرى العاشرة لتأسيس الجمهورية التركية جُمعت المصاحف والكتب الدينية ووضعت على ظهور الإبل ليقودها رجل يرتدى الزى العربى متجها بها نحو الجزيرة العربية وعُلقت على رقاب الإبل لافتة تقول: (جاءت من الصحراء ولتعد إلى الصحراء وجاءت من العرب فلتذهب إلى العرب).. أخطأ أتاتورك فى حق أمته خطأ فادحا حين اعتبر الإسلام عقبة فى طريق التقدم والنهوض ناسيا أن الدين فطرة ومشاعر وحقيقة من حقائق الحياة وهو(مركب الحضارة)الذى يمزج(الإنسان والتراب والوقت) فالفكرة الدينية رافقت دائما تركيب الحضارة عبر التاريخ كما يقول مالك بن نبى.. أو كما قال برتراند رسل (الدين كلمة لها تاريخ طويل.... وحقيقة الناس هى العقل والدين والغريزة)... فما بالك إذا كان هذا الدين هو الإسلام الذى هو بطبيعته طريقة ومنهاج شامل للحياة وما بالك إذا كان هؤلاء الناس هم الأتراك بشدتهم وحدتهم وقوتهم... والغريب أنه أثناء حرب الاستقلال ١٩٢٠ اعتمد أتاتورك على أئمة المساجد فى تعبئة الجماهير وتحفيزها.. وكان بديع الزمان النورسى (الكردى) من أوائل العلماء الذى وقفوا إلى جانبه، بل إن رجال الدين أنفسهم ساهموا فى التمهيد لمجيئه (المؤتمر الأول للجمعية الوطنية كان يضم ٧٣ عالما دينيا من بين ٣٦١.. وحين أصدر شيخ الإسلام فى الأستانة فتواه المشهورة بتكفير أتاتورك رد عليه مفتى أنقره بفتوى مضادة تحمل توقيع ١٥٢ عالمًا دينيا بتحريض من أتاتورك..) لم يفعل أتاتورك أى شىء فى سبيل الإصلاح الحقيقى والذى كان المجتمع التركى - كما كل العالم الإسلامى - بحاجة حقيقية إليه..فظل الريف التركى كما هو على تخلفه وفقره تحت سيطرة الأغوات وبقى الأشراف فى المدن كما هم يمارسون استغلالهم وتسلطهم.. حتى العلمانية المستوردة لم يقم أتاتورك بتطبيقها كما اخترعها الغرب فالعلمانية الغربية كانت تعنى الخلاص من ظروف الحروب الدينية والتى طالما اصطلت بها شعوب أوروبا.. وليست من الدين..وتطورت فأصبحت تضمن حرية العقيدة والتعبير..ولا تأخذ موقفا مناوئا للدين وشعائره كما فهمها وطبقها هو.. فقط أقام ديكتاتورية الحزب الواحد (حزب الشعب الجمهورى)..وأعطى لصحوته مفهوما (فاشستيا) أراد فيه للجماهير أن تكون كتلاً بلا ملامح بلا معالم بلا أفكار..فألغى المحاكم الشرعية واستعاض عنها بالقانون المدنى السويسرى والقانون الجنائى الإيطالى والقانون التجارى الألمانى ومنع تعدد الزوجات.. حين صدرت هذه القرارات قامت ثورة الشيخ سعيد النورسى فى شرق الأناضول ورغم وصفها بالكردية الانفصالية فإن أهم مطالبها كانت المطالبة بعودة الخليفة (وحيد الدين) آخر سلاطين بنى عثمان.. ونشطت أيضا الجماعات النقشبندية وبقيت حركات الرفض والممانعة هذه مستمرة حتى عام ١٩٣٦ .. وحين اشتد الضغط عليها اتجهت إلى السرية خاصة بعد المحاكمات والإعدامات.

ولأن القوانين الحتمية أقوى من فعل الأفراد كما يقول ابن خلدون والدين فى حياة الأمم من أحتم الحتميات فبعد نصف قرن من هذه التجربة النشاز بدا للنخبة التركية أنها كمن كان يطرق أنفه على باب مغلق طوال السنين السابقة وأن الخلل لم يكن بين القبعة والطربوش وأن القصة

هشــــــام الحمـــــــامى

عام ١٩٥٠ أصدر رئيس الوزراء عدنان مندريس قرارا برفع الحظر عن الأذان باللغة العربية وكان ذلك أول ثغرة تنفتح فى جدار القهر الأتاتوركى



الجـــــــديـــــــدة!

أبعد عمقا من كل ما فعله أبو الأتراك.. الذى ترك لمن بعده وهم تبدو وكثير من الجراح... فما أن جاء عام ١٩٤٦ حتى ألغى نظام الحزب الواحد وأقرت التعددية واصبح الدين حاضرا فى كل البرامج الحزبية.. وحدث تحول فى سلوك النظام تجاه الإسلام عندما أدرك حزب الشعب الجمهورى (حزب أتاتورك) حجم الفراغ الذى لم يستطع النظام أن يملأه فى المجال الدينى فاقترح السماح بإجراء تعليم دينى بشرط أن يكون تحت حكم وسيطرة الدولة. وفى ١٩٤٧ قرر الموافقة على اقتراح بالسماح بتعليم الدين الإسلامى بالحروف اللاتينية بشكل خاص وخارج المدارس الرسمية على أن يتم ذلك تحت إشراف وزارة التعليم. وفى ١٩٤٨ أعلن برنامج المواد الدينية التى ستدرس للصفين الرابع والخامس الابتدائى وفى ١٩٤٩ أصبحت المادة الدينية تدرس فى المدارس الابتدائية بموجب إذن كتابى من ولى الأمر بشرط أن تدرس خارج أوقات الدراسة الرسمية وفى الفترة التى كانت فيها الحكومة الائتلافية مكونة من حزبى الشعب الجمهورى والسلامة الوطنى عام ١٩٧٣ تم وضع المواد الدينية فى جميع الصفوف تحت مسمى (دروس الأخلاق) على أن تكون بمعدل ساعة أسبوعية وبشكل إجبارى. وكانت مدارس الأئمة والخطباء قد أغلقت تماما بعد عام ١٩٣٠ بسبب عدم وجود طلاب!!!. ولكن مع التحول لحياة التعددية الحزبية وتخلى حزب الشعب الجمهورى - مضطرا - عن نظرته للإسلام باعتباره عامل إعاقة أمام التحديث المنشود...ومع التوجه نحو الديمقراطية فى الفترة التى حكم فيها الحزب الديمقراطى البلاد بعد هزيمته لحزب الشعب الجمهورى عادت هذه المدارس ثانية وبدأ السياسيون يتزلفون إلى الناخبين من أجل الحصول على أصواتهم وتوجهوا إلى جماهير كانت مهملة منذ أعوام طوال وخشى حزب الشعب رافع راية العلمانية من أن تهرب منه الأصوات نحو الأحزاب الأخرى....

وبعد تردد طويل وافق على وضع التعليم الدينى فى نظام الدولة خاصة بعد شعور الجميع أن الدولة بحاجة حقيقية إلى (رجل دين مثقف) وتوفرت لديهم قناعة بأن رجال الدين المثقفين سيقومون بأدوار هامة فى تحقيق التماسك الاجتماعى للوطن.

وبدأ الحزب الديمقراطى والحزب الجمهورى يتنافسان على أصوات الجماهير بقرارات الانفتاح الدينى وعندما فاز الحزب الديمقراطى بالأغلبية عام ١٩٥٠ أصدر رئيس الوزراء عدنان مندريس قرارا برفع الحظر عن الأذان باللغة العربية وكان ذلك فى حد ذاته حدثا هائلا بكل المقاييس وأول ثغرة تنفتح فى جدار القهر الأتاتوركى...وتم ترميم المساجد وأصبح النشاط الإسلامى مسموحا به بعد أن كان محظورا غير أن هذه التوجهات السياسية ذات البعد الاجتماعى والسياسى الخطير لم تستطع النخب العلمانية الشرسة احتمالها واستخدمت عصاها الغليظة...فقام الجيش بانقلابه الأول فى ٢٧/٥/١٩٦٠ باعتباره الحامى لمبادئ أتاتورك العلمانية وحامى الجمهورية وتم إعدام (عدنان مندريس) رئيس الوزراء فى هذا الانقلاب وتولى قائد الانقلاب (جمال جورسيل) رئاسة الدولة والوزراء ووزارة الدفاع.

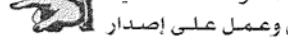
وفى عام ١٩٦١ انشق حزب العدالة عن الحزب الديمقراطى ووصل الى الحكم عام ١٩٦٥ وحدث تحول آخر مهم داخل حزب الشعب الجمهورى بتولى بولند أجاويد رئاسة الحزب واعترف لأول مرة أن الصراع لم يكن بين الطربوش والقبعة بل بين الفقر والاستغلال وأن كل الأحزاب استغلت الدين لإخفاء عجزها السياسى والاقتصادى والاجتماعى..

كانت فترة الستينيات قد شهدت تحولات خطيرة على المستوى الاجتماعى والاقتصادى فتغيرت كثير من أنماط الحياة. وعلى المستوى السياسى انتشرت الأحزاب اليسارية فى صفوف الطلاب والمثقفين وظهرت أيضا فى تلك الفترة توجهات سياسية (إسلامية) واضحة وصريحة فظهر البروفيسور نجم الدين أربكان الذى عينه حزب العدالة رئيسا لاتحاد مجالس الصناعة والتجارة التركية وقد كان لتوه قادما من ألمانيا حاملا الدكتوراه فى صناعة المحركات الميكانيكية ثم كان الظهور القوى له فى الحياة السياسية حين فاز كمرشح مستقل عن دائرة قونية وكان فوزا كبيرا وساحقا بما يتجاوز كونه فوزا لنائب له جماهير...

وفى عام ١٩٧٠م أسس أربكان حزب النظام الوطنى منفصلا به عن حزب العدالة..الذى كان بدوره منفصلا عن الحزب الديمقراطى...تميز برنامج الحزب بالاتجاه شرقا نحو (المحيط الحضارى والتاريخى) للأمة التركية وبدأ فى انتقاد حزب العدالة وحزب الشعب وفى نفس الوقت كان ملتزما بالنظام القانونى للبلاد..ولم يحاول أبدا الخروج عليه.وفى العام التالى أقام الحزب مؤتمره السنوى الأول مبتدئا الحفل بالنشيد الوطنى واختير أربكان أمينا له...(حلمى يقود خطاى)..كانت هذه الفترة تتسم بالقلق السياسى وعانت البلاد من أزمات حادة لم تفلح الحكومات المتعاقبة فى معالجتها وهو ما دعا الجيش فى ١٢ مارس ١٩٧١ إلى توجيه مذكرة إنذار لرئيس الوزراء وقتها (سليمان ديميريل) تدعوه فيه إلى إجراء إصلاحات سريعة من أجل القضاء على أسباب هذه الأزمات..وإلا فإن الجيش سيمارس حقه الدستورى ويتولى مقاليد الحكم وعرف هذا الانقلاب فى الحياة السياسية التركية بـ(انقلاب المذكرة) فاستقالت الحكومة وحظر حزب النظام الوطنى وأغلقت مقراته ومكاتبه واضطر أربكان لمغادرة البلاد حتى تهدأ هذه العاصفة.

فى عام (١٩٧٢م) أسس فريد ملان حزب السلامة الوطنى على نفس نهج حزب النظام وبقى أربكان فى الظل بعد عودته إلى البلاد..وخاض الحزب الانتخابات البرلمانية وحصل على (٤٩) مقعدا ودخل فى حكومة ائتلافية مع حزب الشعب الجمهورى وتضمن الاتفاق بينهما مبادئ هامة منها إطلاق الحريات العامة وحرية الصحافة والعفو عن السجناء السياسيين. وتولى أربكان منصب نائب رئيس الوزراء وأجاويد رئيسا وكانت خطوة واسعة للأمام بالنسبة للحركة الإسلامية التى حصلت على مكاسب مهمة فى حقيقة الأمر من هذا التحالف مثل فتح عدد كبير من مدارس الأئمة والخطباء وكانت أهم إنجازات هذه الوزارة إقناع قيادة الجيش التركى بإنزال قواتها فى جزيرة قبرص شعبى كبير واحتلال أكثر من ثلثها لحماية المسلمين القبارصة (الأتراك) وأصبحت الحركة الإسلامية المتمثلة فى حزب السلامة الوطنى رقما مهما فى الحياة السياسية التركية.. وهو ما لم يكن مقبولا من النخبة العلمانية التى زادت مخاوفها أكثر وأكثر فافتعلت أزمة سياسية واستقال أربكان ومؤيدوه من الوزارة.

كان أربكان فى موقفه الحازم من قضية الإنزال التركى فى قبرص زعيما شعبيا بامتياز... ذلك أن الشعب التركى يعتبر جزيرة قبرص جزءا منه خاصة بعد أن قامت بريطانيا بتمكين اليونانيين منها حتى يصبحوا أكثرية وهى الجزيرة التى لا تبعد سوى ستة كيلومترات عن الموانئ التركية فى حين تبعد عن اليونان أكثر من ستمائة كيلومتر.ائتلف حزب السلامة الوطنى مع حزب العدالة فى حكومتى ١٩٧٥م-١٩٧٨ وكان أربكان يشغل منصب نائب رئيس الوزراء وتبنى الحزب فى هذه الفترة قضايا ذات طابع اقتصادى بالأساس وكان أربكان مسكونا بتجربة النهوض العظيم فى ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية فقام الحزب بحملة قومية لإنشاء صناعات كبرى خاصة فى مجال الأسلحة الثقيلة فافتتح فى ١٩٧٦ أكثر من مائة مؤسسة صناعية كبرى وعمل على إصدار







كان أوزال يرى أن الإسلام المعتدل كإطار أيديولوجى مهم لمنع نمو الأفكار المتطرفة خاصة بعد نجاح الثورة الإسلامية فى إيران



قانون يلغى الفوائد الربوية على القروض الزراعية تيسيرا على الفلاحين وتم إحلال زراعة الحبوب محل زراعة الدخان... وقام بإصلاحات اجتماعية واقتصادية كبيرة.

وفى عام (١٩٨٠م) عقد الحزب مؤتمرًا شعبيًا تحت شعار(أنقذوا القدس) ورفعت فيه الأعلام الخضراء وظهرت دعوات لإقامة دولة إسلامية فى تركيا!!!! وبدا أن الحركة الإسلامية تتمرد على ذاتها وتستولد لها حجما جديدا ولم يكن الزمن مواتيا ولا الريح موافقة بعد لمثل ذلك فقام الجيش على الفور بانقلاب عسكرى وسيطر العسكريون على السلطة السياسية وتم حل الأحزاب ومن بينها بالطبع حزب السلامة وتركزت السلطة فى يد مجلس الأمن القومى وقيدت الحريات العامة ولم يسمح بدخول انتخابات عام ١٩٨٣م إلا لثلاثة أحزاب هى حزب الديمقراطية ويتكون من جنرالات الجيش المتقاعدين وحزب الشعب الجناح الأتاتوركى وحزب الوطن الأم بقيادة (تورجوت أوزال) وهو الذى فاز فى تلك الانتخابات وظلت الحياة السياسية فى تركيا على ما بها من قلق وعدم استقرار.

وأوزال مهندس كهربائى له خبرة لا بأس بها بالشئون الاقتصادية والسياسية وكان من قبل مرشح حزب السلامة الوطنى عن ولاية (أزمير) ويوصف بأنه سفير الغرب فى تركيا ورغم ذلك فإن الحركة الإسلامية فى عهده -سواء كان فى رئاسة الوزراء أو فى رئاسة الجمهورية- تمتعت بحرية كبيرة واحتلت مساحة أكبر فى الشارع التركى، فقد كان أوزال يرى أن الإسلام المعتدل كإطار أيديولوجى مهم للحد من تطرف الأتاتوركية التى أضرت بالأمة التركية.. وأيضا لمنع نمو الأفكار المتطرفة خاصة بعد نجاح الثورة الإسلامية فى إيران... لذلك تبنّى سياسات إسلامية معتدلة مقارنة بسابقيه فدعم المدارس التى تخرج الأئمة والخطباء لتصل نسبة خريجيها إلى ٢٠٪ من خريجى المدارس المتوسطة وسمح بالدعوة الإسلامية فى الإذاعة والتلفزيون وسمح للفتيات بارتداء الحجاب بعد أن كان ممنوعا وسمح بقيام مؤسسات الأوقاف كما سمحت السياسات الاقتصادية التى تبناها بوجود شركات ومشروعات إسلامية.

تولى أوزال رئاسة الجمهورية فى نوفمبر ١٩٨٩م وقبل توليه الرئاسة بيوم واحد نظمت طالبات جامعة أنقرة مظاهرة كبيرة اشترك فيها خمسة آلاف طالبة احتجاجًا على منع الحجاب فى الجامعات التركية بقرار من المحكمة الدستورية العليا وأحدثت هذه المظاهرة أثرا كبيرا فى الشارع التركى، حيث رأى البعض أن الظهور المكثف للمحجبات هو من قبيل التخطيط السياسى حيث يقدمون النساء فى الواجهة مما يجعل تأثيرهن أقوى ومواجهتهن أقل ورأى آخرون أن النساء رفعن رايات الانتماء للإسلام بارتداء الحجاب لتثبت الحركة الإسلامية فى تركيا أنها موجودة فى الوجدان الشعبى وبذلك استطاعت الحركة الإسلامية أن تنقل معركتها مع العلمانيين إلى الشارع لتحريك المشاعر الإسلامية لدى المواطن التركى ولا شك أن هذا الأداء من قبل الحركة الإسلامية كان يهدف إلى عدم حدوث انتكاسة للإسلاميين كالتى حدثت فى بداية الثمانينيات...وكان اربكان قد أسس حزب الرفاه عام ١٩٨٣ وكان برنامجه تحت عنوان(النظام العادل) مشيرا إلى النظام الإسلامى. كان برنامج الحزب يهدف إلى إلغاء العلمانية الثورية أو(الشاملة) كما سماها لاحقا العلامة الدكتور عبد الوهاب المسيرى. وخاض به أربكان الانتخابات بعد ذلك. فاستطاع فى الانتخابات المحلية عام ١٩٨٩م أن يحصل على خمس بلديات وفى عام ١٩٩٢م كانت المفاجأة الكبيرة فى الوسط السياسى التركى بفوزه الكبير فى الانتخابات..

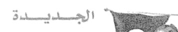
كان اقتراب الحركة الإسلامية من السلطة فى هذا الوقت اقترابا حكيما وئيدا يستند على قاعدة اجتماعية قوية ومما ساعد على ذلك أيضا انشغال المؤسسة العسكرية التركية والائتلاف الحكومى بمواجهة حزب العمال الكردستانى وزعيمه عبد الله أوجلان فاستثمر حزب الرفاه ذلك الأمر فى إعلانه رفضه المطلق للعنف وأنه لن يخرج على شرعية الدولة بل انه جزء من هذه الشرعية والتى هى بدورها تمنحه شرعية وجوده ونشاطه..أيضا كان وجود الرئيس تورجوت أوزال فى الحكم بأفكاره غير المتطرفة تجاه الإسلاميين عاملا مهما ساهم فى تقوية موقفه إلا أن أوزال توفى بأزمة قلبية مفاجئة فى ٤/١٧/ ١٩٩٣ قبل أن يكمل فترة رئاسته وتولى الحكم بعده (سليمان ديميريل).



ومع تنامى الشعور الإسلامى فى تركيا وسيطرة حزب الرفاه على عاصمتى تركيا: أنقرة وإستانبول توحدت أحزاب اليمين واليسار ضده لتستطيع مواجهته وعلى العكس حقق الحزب فوزًا كبيرا فى انتخابات ١٩٩٤م وهو ما أقلق الأحزاب المختلفة فبدأ بعضها يخاطب الجماهير عن طريق فتح معاهد لتدريس القرآن الكريم كان نجاح تجربة حزب الرفاه فى الانتخابات البلدية وتأكيده العملى بأنه حزب نظيف وقريب من الهموم العادية للناس وارتقائه بالخدمات فى البلديات التى فاز فيها دون تفرقة بين الناس.. خطوة واسعة أخرى للأمام وانتقل الحزب من شرعية المسجد إلى شرعية المجتمع بهدوء وقوة وثبات فحقق شعبية كبيرة رغم ما واجهه من حملات لتشويه أدائه والتقليل من أهميته وتجلت هذه الجماهيرية للحزب فى الانتخابات البرلمانية فى ١٩٩٥م حيث حصل على(١٥٨) مقعدًا من(٥٥٠) مقعدا وحصل فى الانتخابات البلدية الجزئية التى جرت فى ذلك العام على ٣٣٪ من الأصوات وأعقب هذا الفوز الكاسح للرفاه انهيار الحومة الائتلافية بين حزبى(الطريق القويم) و(الوطن الأم) .وتحالف الجميع ضد وصول حزب الرفاه للحكم فعهد الرئيس ديميريل إلى تانسو تشيلر زعيمة (الطريق القويم) بتشكيل الوزارة ففشلت.. وقدم الرفاه ملفات تدينها بالفساد وحصل على موافقة من البرلمان على إجراء تحقيق حول ممتلكاتها الشخصية. أما(مسعود يلماظ) زعيم حزب(الوطن الأم) فلجأ إلى حيلة المحكمة الدستورية العليا والتى استطاع الحصول منها على حكم بعدم دستورية اقتراع الثقة على حكومة اربكان فأدى ذلك إلى فوضى سياسية مع إصرار عنيد على عدم صعود أربكان لرئاسة الوزارة.لكن الحزب أدار هذه الأزمة بحكمة وخبرة عالية فكان أن أعلنت تشيلر قبولها الائتلاف السياسى معه على أن يتولى أربكان رئاسة الوزارة وتكون الوزارات السياسية السيادية من نصيب حزب الطريق القويم وفى يونيو ١٩٩٦م تشكلت وزارة ائتلافية برئاسة نجم الدين أربكان ولأن الفشل فى شىء أفضل من عدم خوض التجربة فقد أصبح اربكان بذلك أول (إسلامى) يصعد إلى قمة السلطة السياسية فى العصر الحديث فى الشرق الأوسط عن طريق الانتخاب رغم أنه لم يكن هناك ثمة فشل.. فالتجربة على قصرها تعد ناجحة - أو بروفة لنجاح آت عما قريب - فقد استطاع الرجل فى هذه الفترة التى تولى فيها الوزارة،وهى عام واحد أن يخفض ديون تركيا من (٣٨) مليار دولار إلى (١٥) مليار دولار وقام بسياسات ناجحة فى الداخل والخارج بعيدًا عن أى شبه تطرف..إلا أن المؤسسة العسكرية رأت فى نجاحاته الكبيرة خطرًا كبيرًا خاصة أنه اقترب من بعض القضايا الشائكة فى تركيا -وعلى رأسها القضية الكردية- لحلها وبدأت قيادة الجيش فى توجيه انتقادات لاذعة لأربكان فتأزمت الأوضاع السياسية مما دفع أربكان إلى الدعوة لانتخابات مبكرة وقدم استقالته من رئاسة الحكومة.

كانت الحركة الإسلامية أمام خيارين بعد هذا الحضور والنجاح وبعد اعتقال رجب اردوغان- أحد أهم رجال اربكان- وإسقاط حكومة اربكان فى ١٩٩٧وفرض الإقامة الجبرية عليه.

الخيار الأول التحريض والتعبئة الجماهيرية والدخول فى مواجهة مسلحة مع الجيش فى ظل تركيبة عرقية مركبة بعض الشىء وهو ما يعنى أن المواجهة ستكون شديدة القسوة وهم الطرف الأضعف فيها والعسكريون فى هذا الأمر على استعداد لفعل ما تشيب له سود النواصى (الجزائر نموذجا) مما سيعيد الحالة الإسلامية فى تركيا إلى المربع رقم واحد والخيار الثانى هو المحايلة والمداراة والعمل الهادئ للخروج من هذا الفخ المنصوب.. فكان الخيار الثانى دون ضجيج وصخب وكان الالتحام الأكثر بالشارع والطبقات المعدمة فيه والسعيد من اعتبر بأمسه ونظر لنفسه.. وأمس الانقلابات غير





مع تنامى الشعور الإسلامى فى تركيا وسيطرة حزب الرفاه على عاصمتى تركيا: أنقرة واستانبول توحدت أحزاب اليمين واليسار ضده لتستطيع مواجهته



بعيد واستطاعت الحركة الإسلامية فى تركيا بذلك أن تقدم نموذجاً فريداً فى الاستجابة لضغوط الواقع السياسى والاجتماعى المفروض عليها والتكيف معه والاستفادة منه دون أن تتخلى عن أفكارها ودون أن تلجأ إلى العنف.. فرسخت أقدامها اكثر واكثر فى الواقع التركى واستطاعت أن تدرأ الضرر وتجلب المصلحة بحكمة واقتدار بالغين..

لا غنى لأى مهتم بالحالة التركية من الإلمام الجيد بتركيبة (السلطة الفاعلة) فى تركيا..والتى تشكل المؤسسة العسكرية فيها اليد الضاربة.. لاعتبارات كثيرة أهمها بالطبع الاعتبار التاريخى لقيام الجمهورية التركية.. يليها دوائر المال ودوائر الاعلام.. الإعلام بمختلف مكوناته ورجال الأعمال - الحاضرون دوما وأبدا فى لعبة السياسة والحكم -..



يذكر لنا التاريخ أن المؤسسة العسكرية كان لها دور بارز على الدوام فى جميع الدول التى شكلها الأتراك فى التاريخ كالدولة السلجوقية والدولة العثمانية وكان لها دور كبير فى جميع الانتصارات والتوسعات التى تمت وجعلت من الدولة العثمانية إمبراطورية كبيرة تمتد فوق ثلاث قارات ولكنها بمرور الوقت وباشتراكها فى السياسة وألاعيبها تحولت إلى مشكلة كبيرة وسبب قوى من أسباب اضمحلال وسقوط الإمبراطورية العثمانية.

فى العهد الجمهورى مارست المؤسسة العسكرية دورا سيئا فى الحياة السياسية.. تبدى ذلك فى ٣ انقلابات عسكرية كاملة فى ١٩٦٠ وفى ١٩٧٢وفى ١٩٨٠ ونصف حركة انقلابية عام ١٩٩٧ عندما ساعدت على إسقاط حكومة أربكان. والمؤسسة العسكرية فى تركيا لها وضع شديد الخصوصية ففى جميع الدول تكون رئاسة الأركان العامة للجيش تابعة لوزارة الدفاع وتتم جميع التعيينات والترقيات والإحالة للتقاعد أو الفصل من الجيش من قبل هذه الوزارة إلا أن المؤسسة العسكرية التركية -التى يرأسها رئيس الأركان- لا ترتبط بوزارة الدفاع بل برئيس الوزراء وذلك من الناحية الشكلية فقط. وواقع الحال أنها مؤسسة قائمة بذاتها تماما وتقوم باتخاذ جميع القرارات المتعلقة بالجيش دون أن يكون لوزير الدفاع أو لرئيس الوزراء أى سلطة والقادة الفاعلين هم أعضاء هيئة الأركان الذى يضم قادة أقسام الجيش البرية والجوية والبحرية والشرطة العسكرية.. أما الهيئة التى يسيطرون على كل شىء من خلالها فهى لجنة (الأمن القومى) التى تجتمع مرة كل شهر برئاسة رئيس الجمهورية وحضور أعضاء مدنيين وعسكريين. وهذه اللجنة لها صلاحيات كبيرة وسنرى حجم التطور الديمقراطى الذى أحدثه حزب العدالة فى الحياة التركية حين نعرف ما آلت إليه هذه الصلاحيات بعد التغييرات الأخيرة. تنبثق عن لجنة الأمن القومى سكرتارية تضم ٧٠٠ موظف وتتكون هذه السكرتارية من سكرتير عام برتبة جنرال يعينه رئيس الأركان العامة ثم مساعد السكرتير العام ومساعدين له ثم المستشارين الرئيسيين ثم المستشارين الاعتياديين ثم مديرى الدوائر وأخيراً الخبراء فى مختلف الاختصاصات.

هذه اللجنة تقوم بتوجيه جميع الهيئات الدستورية ولها حق جمع المعلومات من جميع الدوائر الرسمية ولها صلاحية تنفيذية ولها صلاحية رقابية على جميع هذه الهيئات والدوائر وتقوم بكل هذا باسم رئيس الوزراء.

وعلى ضوء المعلومات التى لدى لجنة الأمن القومى من الجهات المختلفة تقوم بإصدار أوامرها حول كيفية قيام هذه المؤسسات والهيئات بتطبيق وتنفيذ المصالح العليا للبلاد حسب رأيها هى طبعا.

(حكومة حزب العدالة والتنمية) قامت بطرح هذه المعضلة على واجهة الجدل العام فقامت بإلغاء الصفة التنفيذية والرقابية التابعة للجنة الأمن القومى وسكرتاريتها وأعطت لها صفة استشارية فقط كما سحبت من رئيس الأركان العامة صلاحية تعيين السكرتير العام للجنة ونقلت هذه الصلاحية إلى رئيس الوزراء وإلى رئيس الجمهورية والشىء المهم هنا سحب صلاحية تدخل هذه اللجنة فى الهيئات والمؤسسات المختلفة والوزارات وحصر عملها ومهمتها فى إطار تقديم الاستشارة إلى الحكومة التى لها مطلق الحرية فى الأخذ أو عدم الأخذ بها كما لم يعد هنالك شرط كون السكرتير العام للجنة شخصاً عسكرياً .وبهذا تكون لجنة الأمن القومى استشارية فقط مثلها مثل اللجان الشبيهة لها والموجودة فى بعض الدول الغربية(مجلس الأمن القومى فى أمريكا)(مجلس الدفاع الأعلى فى فرنسا) هذه اللجان تقوم بمهام استشارية فتقدم المعلومات والاستشارات للحكومة فى الشئون الدفاعية والسياسية والخارجية ولا تتدخل فى الشئون السياسية ولا فى عمل الحكومة أو فرض رأيها عليها أو تدبير انقلابات عسكرية أو إسقاط حكومة.



كما نصت التعديلات الأخيرة التى قام بها حزب العدالة على قيام لجان من البرلمان ووزارة المالية بمراجعة نفقات الجيش وهو ما لم يكن مسموحاً به من قبل مع بقاء فقرات سرية تعتبر من جهة الأمن القومى من أسرار الدولة. كما نصت التعديلات الجديدة على قيام لجنة الأمن القومى بعقد اجتماعاتها كل شهرين بدلا من كل شهر.. هذه القوانين الجديدة ثورة حقيقية بكل معنى الكلمة لأنها تزيل الهيمنة العسكرية عن الحياة العامة فى تركيا..على أنه يجب التريث قليلا فى الحكم على نجاح التجربة قبل مرور وقت كاف على تطبيقها وتحولها إلى حقيقة راسخة فى الحياة السياسية التركية لأن الجيش الآن يخوض معركة وجوده ولأن النخب العلمانية فى تركيا ليست هينة ولها قدرة كبيرة على حبك المؤامرات واصطناع الأزمات الحكومة من جهتها تعتبر معركتها مع العسكر معركة مصير وهى تسير قدما فى اتجاه خطوات جديدة لتكون الإدارة التركية إدارة مدنية خالصة.. ويبدو بالفعل أن منحنى (العسكرة) قد أخذ مسار هبوطه..فمثلا تم ربط رئاسة الأركان العامة بوزارة الدفاع وإعطاء حق الدفاع للضباط المطرودين من الجيش أمام المحكمة العسكرية. الاتحاد الأوربى وأمريكا تابعا هذه التطورات بإعجاب كبير فالجيش الآن لم يعد هو القوة الأولى والوحيدة فى تركيا ومن الصعب قيامه بانقلابات مثلما كان الأمر فى الماضى... يمنعه من ذلك أولا الوضع الدولى وثانيا أن حزب العدالة لم يخرج عن الإطار الديمقراطى الذى توافق عليه الجميع. وبات واضحا للجميع أنه لن يتم حسم هذه المعركة المصيرية دون مساعده الاتحاد الأوربى وأمريكا التى لعبت دورا مؤيداً لجميع الانقلابات العسكرية السابقة.

الجهاز الإعلامى له تأثير قوى ويغلب على القائمين عليه طابع المخاصمة للدين وتوجد فى تركيا العديد من المؤسسات الإعلامية ومحطات الإذاعة والتلفزيون ومعظمها تؤيد العلمانية الشاملة وتهاجم الإسلاميين بضراوة وتعمل على إظهارهم بالمظهر الرجعى المنعزل الكاره للعلم والحضارة وكالعادة يعمل الإعلام على إلهاء الجماهير بأخبار الكرة والمغنين والأزياء والمسلسلات وكل ما من شأنه تسطيح وعى الناس... وسيتمكن رجب اردوغان فيما بعد من نزع إحدى هذه المؤسسات المهمة من صاحبها وتحويلها إلى ملكية الحكومة بعد كشف التلاعب المالى لصاحبها وسيتفق مع صاحب أكبر مؤسسة إعلامية والتى تتبع لها (السى إن إن) التركية على ألا تهاجمه ووزارته وأن تفسح المجال لرجاله بالظهور فيها والكتابة فى صحفها. رجال الأعمال أيضا من المدافعين عن العلمانية بشدة بطبيعة الحال... لأنها توفر لهم أجواء التراخى والتفلت تلك الأجواء الهامة للنمو السريع لثروات... لكننا سنرى أيضا نجاح أردوغان فى إقناع الغالبية منهم بتأييده ومطالبة الجيش بفسح المجال لحزبه (العدالة والتنمية) باعتباره الداعى القوى لتقوية المكانة الإقليمية لتركيا وتحسين اقتصادها ومحاربة الفساد وزيادة الحريات.

وعلى الجانب الأخر هناك الأحزاب السياسية والتى تطورت تطورا كبيرا على مدار ثمانية عقود هذه الأحزاب تنتمى بدرجة أو بأخرى للتيار اليسارى والتيار اليمينى والتيار الإسلامى.

وهذه الأحزاب هى:

١ . حزب الشعب



منحنى (العسكرة) أخذ مسار هبوطه.. فمثلا تم ربط رئاسة الأركان العامة بوزارة الدفاع وإعطاء حق الدفاع للضباط المطرودين من الجيش أمام المحكمة العسكرية



الجمهورى الذى أسسه (مصطفى كمال أتاتورك) عام ١٩٢٣ وهو أول حزب سياسى بعد إعلان الجمهورية ويقوده اليوم (دنيز بيكال) ٧٠ عاما ويقود المعارضة السياسية لحزب العدالة.

٢. حزب الطريق القويم أسسه الزعيم السياسى (سليمان دميريل) وهو حزب يمينى محافظ يعتبر نفسه امتداداً للحزب الديموقراطى الذى أسسه (عدنان مندريس) ويقوده اليوم (محمد أغار) الذى انتخب نائباً لأكثر من مرة ومعروف عنه تشدده فى المسائل القومية. تسلم قيادة الحزب من (تانسو تشيللر) ويمثله اليوم فى البرلمان نائبان فقط.. أقام ائتلافا مع حزب الوطن الأم لقطع الطريق على حزب العدالة.

٣. حزب الحركة القومية: حزب يمينى قومى متشدد أقام عام ١٩٩١ ائتلافاً انتخابياً مع حزب الرفاه واستطاع دخول المجلس النيابى إلا أنه فشل عام ١٩٩٥ فى تجاوز عقبة ١٠٪ من مجموع الأصوات لكنه فى عام ١٩٩٩ نجح بنسبة ١٨٪ ودخل البرلمان بنسبة كبيرة لأول مرة فى تاريخ تركيا السياسى.

٤. حزب السعادة: فى عام ١٩٧٠ أسس (نجم الدين أربكان) حزب النظام الوطنى الذى أغلقته المحكمة الدستورية العليا بتهمة مناهضته للنظام العلمانى ومحاولة إقامة دولة دينية فشكل(أربكان) (حزب السلامة الوطنى) عام ١٩٧٢ الذى حلّ هو الآخر فأسس أربكان حزب الرفاه وليكون مصيره نفس مصير ما قبله و ما بعده.. أقصد حزب الفضيلة... والذى يواجه سنة ٢٠٠٢ مشاكل من نوع جديد... داخل البيت هذه المرة.. ويترتب على ذلك ظهور حزب العدالة والتنمية بزعامة (رجب طيب أردوغان) الذى يمثل الجناح التجديدى فى الحركة الإسلامية... بينما أنشأ الجناح المقرب إلى (أربكان) حزب السعادة الذى انتخب أعضاؤه (رجائى قوطان) زعيماً لهم. وقد فشل حزب السعادة فى الانتخابات الأخيرة..

٥. حزب الوطن الأم: أسسه الرئيس التركى السابق (تورغوت أوزال) عام ١٩٨٠ وخلفه فى قيادته (مسعود يلماظ) الذى أضعف الحزب وتعثر فى دخول المجلس قبل ٤ أعوام. يقوده اليوم (أركان مومجو) الحقوقى ٤٤ عاما وكان من المقربين إلى أوزال. المدهش أنه دخل الانتخابات عام ٢٠٠٢ من خلال العدالة والتنمية وفاز فى الانتخابات ليتسلم حقيبة التربية والسياحة ثم استقال من العدالة وعاد إلى الوطن الأم وهو الآن من المعارضين الأشداء للعدالة.

٦. حزب اليسار الديموقراطى: هو امتداد لحزب الشعب الجمهورى أسسه مجموعة من السياسيين اليساريين تحت فكرة يسار الوسط وعلى رأسهم(أجاويد) المولود فى اسطنبول عام ١٩٢٥ انضم لحزب الشعب الجمهورى حيث تدرج فيه إلى أعلى المناصب القيادية وكان الساعد الأيمن لعصمت اينونو التلميذ النجيب لأتاتورك دخل البرلمان مبكرا وانتخب أكثر من مرة واختير رئيساً لمجلس الوزراء وخلال تواجده فى السجن ومنعه من ممارسة العمل السياسى أدارت زوجته شئون الحزب. تسلم (أجاويد) الدفة فى الحزب حتى وفاته مؤخراً. كان أكبر فوز حققه عام ١٩٩٩ بحصوله على ٢٢٪ من مجموع الأصوات. حزب اليسار الديمقراطى علمانى متطرف، وظهر ذلك عندما وقف فى وجه (مروة قواكجى) النائبة التى حاولت قسم اليمين البرلمانى وهى محجبة فمنعت من ذلك.

٨. حزب العدالة والتنمية: تأسس عام ٢٠٠١. أسسه (رجب طيب أردوغان) معتبراً نفسه حزب المحافظين الديموقراطيين الإسلاميين. الذين يؤمنون بأن الديمقراطية منظومة قيم قانونية وحقوقية ينظمها عقد اجتماعى سياسى ثقافى يقوم على احترام التعددية ونبذ الاستبداد.. وهو ما تبدو عليه الآن كل تيارات الإسلام الإصلاحى تقريبا...



استطاعت الحركة الإسلامية التعامل مع واقع النظام العلمانى فى تركيا وفق منطق (على العاقل أن يقتصد فى الرغبات الحكيمة) بدقة ووعى فاستطاعت التقدم وانتزاع شرعية جماهيرية ضاربة.. وهو النموذج الذى يقدمه الآن حزب العدالة ببراعة.. خاصة بعد انشقاقه عن حزب السعادة وعن أبو الحركة الإسلامية فى تركيا(نجم الدين أربكان).. وهو الانشقاق الذى لم يسلم من بعض المنازعات والتجاذبات التى ساورها بعض الحدة فى تناول المواقف خاصة من حزب السعادة تجاه حزب العدالة على رغم التزام قادته وأعضائه بأدب الاختلاف وحرصهم البالغ على صون الود القديم.. وبدا لى من خلال ما رأيته بنفسى فى تركيا أن قيادات حزب العدالة كانت فى تجربة الرفاه أشبه ما تكون بعينات من المستقبل مزروعة فى الحاضر العابر.. حزب العدالة يقدم نفسه الآن على أنه حزب علمانى وأنه ارتضى بالعلمانية كما ينص عليها الدستور وهو يطالب الجيش باحترام المبادئ العلمانية الحقيقية.. والتى لا علاقة لها بالدين على أساس(عدم الاختصاص) والتى لا يفرض فيها الدين نفسه على الدولة ولا تملك فيها الدولة السيطرة على الدين لكن واقع الحال فى تركيا هو أن الدولة فى تركيا تسيطر على الدين بل أحيانا كثيرة تقمعه وتنفيه.. البعض يقول أن حزب العدالة لا يملك أى خيار سوى إعلان نفسه حزبا علمانيا لأن أى حزب وفق الدستور التركى يتجاوز النظام العلمانى فإنه حزب غير قانونى. والبعض أيضا يشكك فى أن حزب العدالة ربما يمارس نوعا من (الإخفاء) عندما يصف نفسه بالعلمانى والعبرة بالتطبيق وليس بالبحث فى الضمائر.. حزب العدالة جاء من رحم حزب الرفاه وكل قادته معروفون بأنهم تلاميذ نجباء للبروفيسور اربكان وبالتطور الطبيعى للأشياء برزت قيادات وتوارت قيادات.. وتغيرت أحداث وتطورت أحداث وما من شك أن لكل مرحلة رموزها كما أن لكل معركة رجالها... حزب العدالة يمتلك الآن قيادة شابة جديدة أدت أدوارا سياسية بامتياز وهذه القيادة الجديدة تعتقد اعتقادا واضحا أن القيم الإسلامية لها دور مهم تلعبه فى الحياة السياسية التركية بل وفى المجتمع التركى بأكمله حتى لو لم يتم السماح بتطبيق الشريعة الإسلامية فقيمة العدل وقيمة الحرية وقيمة الغنى والكفاية.. كلها قيم إسلامية فى الصميم وإن لم تتحرك بها فى المجتمع بشعارات إسلامية.. وأتصور أنه كلما عاش الإسلاميون حساسية الحركة باتجاه خط(الإنسان الكريم).. كلما كانوا أكثر اقترابا وتماسا مع فكرة (الدولة الإسلامية) ومع فكرة (المجتمع المسلم).. ولفوتوا الفرصة على الموتورين الكارهين لفكرة (الإيمان بالله الخالق المهيمن الذى بيده الأمر كله وإليه يرجع الأمر كله) ولكنهم كما كان يقول العقاد لا يجرؤون على التصريح بذلك.. فيهاجمون الإسلاميين فإذا ما قام الإسلاميون داعين إلى (دولة الإنسان الكريم) بكل ما تعنيه الكرامة من عدل وحرية وغنى ومعرفة.. فقد أدوا ما عليهم كأصحاب دعوة ورسالة دون المرور بطريق الألغام والفخاخ.

رجب طيب أردوغان ٥٣ عاما يعتبر أحد أهم رموز الحركة الإسلامية فى تركيا الآن بل فى العالم الإسلامى كله واستطاع أن يوظف قدراته السياسية فى رفع رصيد الحركة الإسلامية سياسيا بين الجماهير وبطريقة غير مسبوقة.. تخرج عام ١٩٨١ من كلية التجارة فى إستانبول والتحق مبكراً باتحاد الطلبة المحسوب على اليمين المحافظ ليتدرج ويتتلمذ على يدى (نجم الدين أربكان) لسنوات طويلة عام ١٩٩٤ انتخب رئيساً لبلدية إستانبول حيث جمع حوله مجموعة من القيادات الإسلامية الشابة.... بدا أردوغان بفكره الحركى وحركيته الفكرية مثل شخصية (تروفيموف) فى مسرحية (بستان الكرز) لتشيكوف يبشر بالخير والنور والأيام الجميلة التى تنتظر. فى محيط من اليأس والظلمة.. وصوته لا يكف عن الترديد بأننا نسير إلى الأمام وكل ما يبدو الآن مستحيلا سيصبح سهلا قريبا.. علينا أن نعمل وأن نبحث عن الحقيقة. وستصبح (تركيا) كلها بستاناً لنا.. وينتهى به الأمر بالانفصال السياسى عن (نجم الدين أربكان) تحت شعار التغيير والتجديد فى العمل السياسى نهجاً ومضموناً وبدا أنه يريد أن يبث حديثا كان من قبل مكتما... فقد حان حين تناول القضايا الكبرى فى الواقع التركى.. الاقتصاد المتردى بين يدى الفساد والجيش المتصدى للحريات.. وإن بلغ الصغير مدى الكبير×× فقد خلق الصغير من الكبير.



حزب العدالة يقدم نفسه الآن على أنه حزب علمانى وأنه ارتضى بالعلمانية كما ينص عليها الدستور وهو يطالب الجيش باحترام المبادئ العلمانية الحقيقية



أردوغان قدم النموذج العملى للزعيم الوطنى الملتحم بآلام الجماهير وآمالهم..فعلى المستوى الخارجى لم ينبطح لسياسات بوش كبعض الدول وخصوصا فى قضايا مثل العراق وفلسطين وغيرها وهو يسير وفق نظرية الزحف البطىء الهادئ باتجاه الشارع التركى بغية إعادة الروح الإسلامية له واستطاع أن يكون نموذجا لدول العالم الإسلامى والعالم الثالث...

فهو الاقتصادى المحنك الذى استطاع إيجاد حلول جذرية لمعضلات اقتصادية واجهت تركيا على مدى عقود مثل التضخم والأمية وتردى الخدمات واهتم كثيرا بالطبقات الفقيرة والتى كانت تحسب دائما للأحزاب العلمانية وهى التى كانت تتلاعب بفقرها وعوزها..هؤلاء الفقراء الآن أصبحوا مدركين للوسطية الإسلامية بمعناها الفكرى والسلوكى فعادت لهم روحهم الإسلامية بعد طول غياب.الحركة الإسلامية بدأت من المسجد والمدرسة ثم ما لبثت أن انتقلت إلى العمل المدنى بتعدد أشكاله إلى أن وصلت إلى البلديات التى تتمتع بصلاحيات إدارية واسعة وتقدم خدمات متنوعة وقد نجحت الحركة الإسلامية فى انتخابات اكبر البلديات..اسطنبول التى يقدر عدد سكانها بـ١٥ مليون نسمة وأنقرة ومعظم المدن الأخرى كانت الاختبار الحقيقى للإسلاميين فى تركيا والذين استطاعوا تقديم نموذج رائع فى التنمية الحقيقية والتغيير الجذرى وإعادة الوجه الحضارى الإسلامى للمدينة التركية ببناء المساجد والاهتمام بها ونشر الثقافة الإسلامية وإحياء دور الدين فى حياه الناس وهو ما أعطى الحركة الإسلامية شعبية واسعة حتى فى صفوف بعض العلمانيين فكانت البلديات فى حقيقة الأمر خطوة مهمة للأمام باتجاه البرلمان ثم الوزارة...

عندما تولى حزب العدالة الوزارة كان رجاله يوقنون أن الإسلام يقف على أرضية المادة والروح ويدخل فى معترك السياسة ويقوم بالمساومات التى لا تمس المرجعيات النهائية. فتصرف بحكمة ومرونة كبيرة وتحاشى تماما المعارك التافهة ولم يطلق تصريحات استفزازية ضد أحد. ولم يول اهتماما كبيرا بموضوعات ذات حساسية خاصة كموضوع الحجاب لأنه كان يعد نفسه فى حقيقة الأمر لإنجازات تاريخية. فقام الحزب بإصلاحات قانونية وحقوقية عديدة فسَنَّ القوانين التى توسع نطاق الحريات الفردية وشدد العقوبة على التعذيب سواء فى السجون أو فى أقسام الشرطة وسن حرية التجمعات والمظاهرات وسن قانون حق الفرد فى الحصول على المعلومات وحق التعبير السلمى عن الرأى بجميع أشكاله وحق الأقليات العرقية فى تعلم وتعليم لغاتها كما أصدر قانون العفو عن التائبين من حزب العمال الكردستانى الانفصالى كل هذه الخطوات أظهرت أن هذا الحزب المتهم بالرجعية -لكونه ذا جذور إسلامية- أكثر تقدمية وانفتاحا من أى حزب آخر وأقرب إلى المدنية المعاصرة من جميع الأحزاب الأخرى وأثبت ذلك عمليا على الارض وبين الناس.



أهم ما قام به الحزب على الإطلاق - بعد مواجهته للمؤسسة العسكرية وقوانينها - هو نجاحه فى النهوض بالاقتصاد التركى فى فترة قصيرة وهوالاقتصاد الذى كان يعيش أزمة حادة من مدة طويلة... فقام بإصلاحات وإجراءات إسلامية بحق وإن لم يعلن ذلك فى شعارات وهتافات (كان المعين صافيا وكانت السواقى أكثر صفاء) فخفض النفقات الحكومية إلى أبعد مدى وخفض عدد الوزارات وباع آلاف السيارات الحكومية والفيلات الفاخرة التى كانت مخصصة للنواب وشكل لجانًا برلمانية لتعقب الفاسدين الذين سرقوا البنوك الحكومية والخاصة وأصدر قانونًا يسمح للحكومة بوضع اليد على أموال أصحاب ومديرى هذه البنوك وأموال أقاربهم من الدرجة الأولى والثانية واسترداد قيمة ما نهب من هذه الأموال وهو ما أدى إلى إشاعة جو من الثقة والأمان بحق وحقيق كما يقولون.

وكانت النتيجة أن قيمة الليرة التركية ارتفعت مقابل الدولار أكثر من ٣٠٪وهبطت نسبة الفائدة بمقدار ٤٠٪ وزادت الصادرات بنسبة ٣٤٪ وهبط معدل التضخم بشكل كبير واتبع الحزب سياسة خارجية رشيدة فاهتم بتحسين علاقات تركيا مع دول الاتحاد الأوربى وأمريكا وأثبت أن تركيا ليست تابعة لأمريكا عندما رفض البرلمان التركى (والحزب يملك فيه أغلبية ٣٦٨ مقعداً من ٥٥٠) دخول ٦٠ ألف جندى أمريكى إلى شمال العراق من الأراضى التركية ولكنه لم ينسف جميع الجسور مع أمريكا وحاول استدراك التوتر الذى حدث بسبب هذا الرفض لأن عدم استعداء أمريكا كان ضرورياً له ومعروف أن هناك قدراً من التداخل بين البعد الداخلى والبعد الخارجى فى علاقة السلطة بالإسلاميين فى العالم الإسلامى (ومازال الارتباك الذى حدث خلال العامين الماضيين مع نداءات الإصلاح فى الأذهان) والسلطة فى العالم الإسلامى توقن أنه دون مباركة من الخارج فلن يمكن للإسلاميين الاقتراب من السلطة. سواء للسطوة الساحقة للأجهزة فى الدولة أو لغياب التفاعل الإقليمى فى ظل إجماع (عربى بالأساس) على استبعاد الإسلاميين من دائرة البديل...

تجربة حزب العدالة ستؤثر بلا شك على وجهة النظر الأمريكية فى الأحزاب الإسلامية. فى اتجاه قبول أمريكى محتمل بالأحزاب الإسلامية فى العالم الإسلامى مستقبلا..وكان التقرير الذى أصدره مؤخرا مركز (منتدى الصراعات) ومديره - ألستر كروك - هو أحد مستشارى (سولانا) المبعوث الأوروبى الشهير.. قد دعا إلى السماح (للإسلام النهضوى بالسير فى طريق الانتخابات لتحقيق الأهداف التى يسعون إليها وإلا فإن شباب هذا التيار سيتحول إلى العنف)...فتركيا اليوم أكثر دولة إسلامية فى العالم متقدمة فى مجال الديمقراطية والحرية.فصوت الناس مسموع وليس هناك شىء اسمه تزوير الانتخابات...والناس هناك قادرون على تغيير الحكومات التى لا يريدونها...

حزب العدالة - فيما أتوقعه - يريد إدخال تركيا إلى أوروبا حتى يكون للإسلام صوت أمين داخلها..صوت هى أحوج ما تكون إليه الآن.. والآن أكثر من أى وقت مضى..فى كتابه(القيمة الخلقية الثالثة) يقول جيرالد هيرد إن القيمة الثالثة هذه هى تلك القيمة التى يفتقدها الغرب التعيس بتحكيم القانون العلمى فى كل شىء حتى غدا الإنسان آله قابلة للتحكيم والتحكم.. كل شىء ماكينة....كل شىء لا هدف له لا أخلاق له لاقيمة له.

ما يحدث الآن فى تركيا أمر بالغ الأهمية.. إنه أشبه بثورة حقيقية لم يحدث لها مثيل طوال عهد الجمهورية وستكون لها آثار كبيرة داخل وخارج تركيا كما ذكرنا من قبل سواء فى العالم الإسلامى أو فى أوروبا نفسها وستكون تركيا عما قريب النموذج المثالى لدولة ديمقراطية يقودها حزب ذو جذور إسلامية دولة استقرت فيها الديمقراطية بكل مؤسساتها.ويصبح الحكم فى تركيا نموذجا عملياً للدولة (بنت عصرها) التى تستلهم الإسلام فى أيديولوجيتها وإدارتها.. إن على مستوى التنمية والتقدم فى اتجاه الأفضل والأرقى أو على مستوى ضبط العلاقة بين السلطة والمجتمع.. أو على مستوى التنوع والتعدد سواء على أرضية إسلامية أو وطنية وكلها مستويات لم تبلغها دولة إسلامية من قبل..ما بالك إذا كانت دولة إسلامية(مفتاح) كما توصف مصر وتركيا وإيران فى العلوم الاستراتيجية..

لا شك أن مناخ الحرية والانفتاح - وتوازنات إقليمية أخرى - أتاح للحياة السياسية فى تركيا قدرا كبيرا من النمو والثراء..على رغم التهديد الدائم من المؤسسة العسكرية..وإلا فماذا كان يمكن أن يكون عليه الحال لو أن حالة (تكلس الثبات) التى تعانى منها بعض البلدان الإسلامية كانت موجودة فى تركيا... تركيا اليوم على أبواب عهد جديد بلا مبالغة وقد رأيت بشائر ذلك بنفسى أثناء زيارتى الأخيرة لحضور فعاليات الاحتفال بذكرى فتح القسطنطينية... من رأيتهم فى اسطنبول أو انقره سواء كانوا إسلاميين أم علمانيين.. يؤكدون ذلك.... وإذ يبدو لى أن الآتى سيدوم طويلا.. فادعوا الله أن يكون الآتى ما نتمناه..

منى إن تكن حقا تكن أسعد المنى
وإلا فقد عشنا بها زمنا رغدا.. ■



الجمهـــورية «الثالثـــة»

كمـــال حـــبيب

■■ مجيء عبد الله جول إلى قلب القلعة العلمانية ليحتل المكان الذى تبوأه من قبله «كمال أتاتورك» مؤسس الجمهورية الأولى يضرب لنا الأمثال، فالجمهورية الأولى كانت ضد مجتمعها تبنت العلمانية كعقيدة ثيوقراطية لا تعرف التعدد وترفض الدين الإسلامى وتوقن أن التقدم هو عند الغرب، ولذا فكل التماثيل المنصوبة لأتاتورك فى العاصمة السياسية للبلاد «أنقرة» أو العاصمة الثقافية «اسطنبول» تشير ناحية الغرب، الجمهورية الأولى التى أسسها «أتاتورك» جاءت على أسنة العنف والقسر استناداً إلى ثقافة دولتية لا تعرف الرحمة، وكانت نموذجاً لدولة من بنات أفكار مؤسسها ولم يكن لها وجود فى أرض الواقع، إذ ظل المجتمع مغاضباً لها رافضاً لمنهجها وأسلوبها الفوقى الحاد الذى أسس لقطيعة روحية ومعرفية مع التراث السابق للجمهورية، فحتى موت مؤسس الجمهورية الأولى عام ١٩٣٨ م عرف الدستور الذى وضعه عام ١٩٢٤ م أكثر من عشرة تعديلات دستورية كلها كانت تسعى لإلغاء أى تعبير عن الإسلام فى البنى القانونية أو السياسية أو الاجتماعية للدولة بما فى ذلك طبعاً الإشارة إلى أن دين الدولة الرسمى هو الإسلام، ولم يوضع نص علمانية الدولة فى الدستور إلا عام ١٩٣٧ م، ومثل «عصمت اينونو» خليفة «الباش معلم» كما كان يطلق على «أتاتورك» استمرارا لتقاليد الجمهورية العلمانية التى أصبحت العلمانية فيها أيديولوجية فاشية متعصبة، جعلت من «مصطفى كمال» الرجل الصنم، وتحت الضغوط الاجتماعية والخارجية معاً اضطر «اينونو» إلى أن يقبل بالتعددية الحزبية وظهر «الحزب الديموقراطى» الذى قاده «عدنان مندريس» عام ١٩٤٦ وبذلك انتقلت تركيا من نظام الحزب الواحد إلى نظام التعددية الحزبية، وفى انتخابات عام ١٩٥٠ اكتسح «الحزب الديموقراطى» الانتخابات النيابية وتسيد المشهد السياسى حتى انقلاب عام ١٩٦٠ م، وهو الانقلاب الذى عمد التدخل العسكرى فى الحياة السياسية التركية.

وفى الواقع فإن الديموقراطية التركية كما أسس تقاليدها العسكر والبيروقراطية المدنية - وكما يقول «ميتن هيبر وجاكوب لاندو» فى كتابهما المهم عن «الأحزاب السياسية والديموقراطية فى تركيا» - كانت تعبيراً عن القطاع الرأسى فى الدولة ولم تتسع لتشمل القطاع الأفقى الذى يعبر عن المجتمع، فالنخبة البيروقراطية التى ورثت الكمالية ابتدعت ما أطلقت عليه «عقلنة الديموقراطية» واعتبرت أن الساسة الذين حاولوا ممارسة الديموقراطية فعلا هددوا مصالح الدولة ومن ثم لا بد من استبدالهم بساسة يتمتعون بالمسئولية والإحساس ومستعدين للاستجابة لديموقراطية معقلنة هى تعبير عن جدل النخبة لتحديد السياسة الأفضل وليس للتوفيق بين الرؤى والمصالح المختلفة.

ومهندسو النظام السياسى التركى كما أرسته تقاليد الجمهورية الكمالية جعلوه يرتكز على ركيزتين أولهما: الجيش الذى مثل دائماً روح الدولة التركية فهو الذى استعاد لها استقلالها، ثم النظام الحزبى الذى تأسس ليكون حزبين كبيرين أحدهما يمثل اليمين التقليدى والثانى يمثل اليسار التقليدى، ومع انقلاب عام ١٩٧١ وعام ١٩٨٠ اكتسب الجيش والبيروقراطية الدولتية صلاحيات واسعة جعلت النظام الحزبى والمؤسسات المعبرة عن الجماهير والمجتمع رهينة لرضاهما.



الجمهورية الثانية كما تعرف فى الجدالات السياسية التركية تنتمى لمن أرسى تقاليدها وهو «طورجوت أوزال» الذى أسس حزب «الوطن الأم» عام ١٩٨٣ وحمل برنامجاً اقتصادياً متكاملا حرر به الاقتصاد التركى من هيمنة الدولة والقطاع العام وهو ما فتح الباب واسعاً أمام تركيا لتصبح قوة اقتصادية إقليمية، لقد كانت رؤية «أوزال» الثاقبة لاستعادة الوجه المدنى للدولة التركية لا تعتمد على إجراءات سياسية فقط بل على إدخال المجتمع فى دورة حياة اقتصادية ليبرالية على النمط الغربى بحيث يستحيل تلقائياً تدخل الجيش، وكان «أوزال» يعتبر نفسه المؤسس الثانى للدولة التركية، وهو أول مسئول رسمى تركى يدعو علانية إلى انتقاد الكمالية وطرح العلمانية على بساط البحث ونقدها طالما أن قطاعاً من الشعب يرفضها، وكان أول رئيس جمهورية تركى يثابر علنا وبصورة منتظمة على أداء الفروض الدينية وزيارة أضرحة الأولياء وأدى فريضة الحج وانتعشت فى عهده موجة التدين وبروز الطرق الصوفية، وهو من وصف الدولة التركية بأنها علمانية وإسلامية وديموقراطية، وقال ماذا لو انتهكنا الدستور ولو لمرة واحدة ؟ والعديد من الأفكار التى يحملها اليوم مؤسسو الجمهورية الثالثة «جول وأردوغان والذين معهما» مثل ضرورة تغيير الدستور وانتخاب الرئيس مباشرة من الشعب هى من بنات أفكار «أوزال» الذى يحظى باحترام كبير بين النخب الاقتصادية التركية عامة والإسلامية منها خاصة فهو من فتح لهم الباب واسعاً لتأسيس أكبر الشركات التركية التى عرفت باسم «رأس المال الأخضر»، وأوزال هو أول رئيس تركى يتحدى الجيش ويقيل رئيس الأركان واستخدم على نطاق واسع علاقاته الدولية خاصة بالولايات المتحدة الأمريكية والغرب ليحجم سطوة الجيش وتدخله فى الحياة العامة والسياسة.

أهم ما طرحته الجمهورية الثانية هو أن العلمانية الكمالية ليست مقدسة وأنها لم تعد صالحة للتعايش مع حقائق العصر الجديد وأن التطور الاجتماعى والثقافى فى تركيا والعالم لم يعد يقبل بأيديولوجية جامدة متصلبة أصبحت فى مقام العقيدة السياسية ومن ثم لا بد للبحث عن تأويل جديد للعلمانية يتجاوز التفسير الكمالى ويعطيها وجها إنسانيا يجعله تقبل بالتعددية والتسامح مع الآخرين المختلفين مع الكمالية خاصة الإسلاميين، ومن ثم لا بد من احترام اختيارهم وأخذ رغباتهم الدينية فى الحسبان.

أما الجمهورية الثالثة التى تسجل بداية لعصر جديد فى تركيا والتى يقودها حزب العدالة والتنمية (الآق بارتى) أو الحزب الأبيض - فإنها تمثل ثورة صامتة فى البلاد حيث أننا أمام حزب يمثل قلب يمين الوسط التركى فهو يعبر عن تقاليد التعددية السياسية والاقتصادية والمسئولية الاجتماعية تجاه الفقراء ولذا فإن التيار الاجتماعى الذى صوت لحزب العدالة والتنمية هو خليط من الإسلاميين



مطلب تغيير الدستور على سلم أولويات مؤسسى الجمهورية الثالثة، وهذا الدستور سيأخذ فى حسبانه بالضرورة التوازن المدنى - العسكرى بما يسمح بتراجع تأثير العسكرى على المدنى



والمحافظين فى تقاليدهم وقيمهم والعلمانيين وأبناء الطبقة الوسطى والطلاب والشباب والمرأة وكذلك قطاع مهم من الفقراء، فقد حصل الحزب على ٤٧٪ من الأصوات فى الانتخابات الأخيرة التى جرت يوم ٢٢ يوليو محققا بذلك تقدما كبيراً مقارنة بنتائج الانتخابات الماضية التى جرت فى نوفمبر ٢٠٠٢ م، ومثلت الإنجازات الاقتصادية التى حققها فريق حزب العدالة والتنمية المحفز الرئيسى لتصويت المواطن التركى له.

والحدث الأهم هو أن يعتلى سدة رئاسة الدولة «عبد الله جول» «رفيق كفاح رئيس الوزراء التركى» طيب أردوغان «لتنسجم مؤسسات الدولة ومؤسسات المجتمع معاً من أجل إنجاز المهام الملقاة على عاتق مؤسسى الجمهورية الثالثة ذوى الجذور الإسلامية والذين يسمون أنفسهم بأنهم «ديموقراطيون محافظون»، والديموقراطية المحافظة تعبر عن استحضار التقاليد العثمانية ذات الطابع المدنى التى تغلب التوافق والوئام على المواجهة والصراع، كما ترفض الاستقطاب والثنائيات التى تلغى الآخرين وتسعى لبناء حالة تنسجم فيه الحداثة والتراث والقيم الإنسانية والعقلانية.



والتحدى الأكبر الذى يواجهه مؤسسو الجمهورية الثالثة هو كيف تتحول الدولة التركية من «دولة عميقة» - أى دولة فيها جانب لا يمكن رؤيته أو معرفته يخترق النظام السياسى لصالح فئات معينة إلى «دولة طبيعية» يحكمها ويوجهها القانون وحده ولا شىء غيره، والدستور الذى يحكم البلاد والذى وضع عام ١٩٨٢ هو محل سخط النخبة التركية لأن الجيش هو الذى وضعه متحالفاً مع حزب الشعب الكمالى، وقال عنه رئيس محكمة الاستئناف «سامى سلجوق» عام ١٩٩٩ م «تركيا لا يمكن ويجب أن لا تدخل القرن الواحد والعشرين بدستور قاربت درجة شرعيته الصفر»، ومن ثم فإن مطلب تغيير الدستور هو على سلم أولويات مؤسسى الجمهورية الثالثة، وهذا الدستور سيأخذ فى حسبانه بالضرورة التوازن المدنى - العسكرى بما يسمح بتراجع تأثير العسكرى على المدنى وهناك محاولات جرت فى هذا السياق- لم تكتمل بعد - تمثلت فى تغيير الدستور التركى بما جعل الغلبة فى «مجلس الأمن القومى التركى» للمدنيين، كما سيأخذ فى حسبانه المركب العلمانى - الإسلامى، وكما يقول هاينتس كرامر فى كتابه الهام «تركيا المتغيرة تبحث عن ثوب جديد» ليس الخيار الحقيقى بالنسبة للأتراك فى عملية تصميم دولة حديثة قادرة على مواجهة تحديات القرن الواحد والعشرين خياراً بين كمالية علمانية من ناحية وإسلام سياسى أصولى من ناحية ثانية، فالخيار الحقيقى هو الخيار بين أسلوب قائم على دولة أكثر تسلطاً فى تنظيم مجتمع سريع التغير، يشكل فيه الإسلام عاملاً اجتماعياً يتعذر استئصاله من جهة وأسلوب قائم على مجتمع مدنى أكثر ديموقراطية فى التعامل مع عملية التغيير من جهة ثانية».

فتركيا الجديدة هى تلك التى تعتمد أسلوباً للإدارة ذات طابع مدنى ديموقراطى يأخذ فى حسبانه انتقال الإسلام من الهامش الذى وضعه فيه «أتاتورك» إلى القلب الذى فتح له طريقه «أوزال»، ولم تعد الكمالية ولا حزب الشعب الجمهورى أو اليسار الديموقراطى أصواتاً صالحة لعصر تجاوز الأيديولوجيات السياسية المغلقة.

فوز «عبد الله جول» برئاسة الجمهورية -«القلعة العلمانية»- وإلى جواره «رئيس الحكومة» طيب أردوغان «هو تعبير عما يمكن أن نصفه بالمصطلح العثمانى» واقعة خيرية معاصرة «تجسر الفجوة» التى أقامتها الكمالية العلمانية بين الدولة والمجتمع التركى وتفتح الباب واسعاً أمام آمال راودت الغالبية العظمى للأتراك وهى كيف تستعيد الدولة التركية ومؤسساتها السياسية والقانونية وظائفها وفعاليتها أمام تغول البيروقراطية العسكرية التى تتذرع دوماً بحماية العلمانية وتعرضها للخطر وهى ذريعة كانت مقبولة وممكنة فى ظل الجمهورية الأولى أما فى ظل الجمهورية الثالثة ذات الوجه المستند إلى إرادة الشعب واختياره من ناحية وإلى تمثل العقل التركى الكبير الذى يعرف كيف يصل إلى أهدافه بدون مواجهة واستفزاز فإن هناك آمالاً تتعاظم باستعادة دولة الخلافة لهويتها وتماسكها فى الداخل و تأثيرها الإقليمى والدولى فى وقت تتعاظم الحاجة إليه فى الخارج. ■





الشيخ والحركة

حسام تمام

■■ الشيخ يوسف القرضاوى هو ابن خالص لحركة الإخوان المسلمين، فلم يعرف عنه انتماء حركى أو فكرى لغير جماعة الإخوان ومدرستها، كما لم يعرف له خروج صريح منها أو عنها. وقد عرف القرضاوى بحركة الإخوان ربما بالقدر الذى عرفت به، وارتبطا معا فى كل مراحل العمر كأنك تقرأ تاريخها حين تقرأ مذكراته التى صدرت فى ثلاثة أجزاء حتى كتابه هذه السطور: وكأنه يكتب عن نفسه حين يؤرخ للجماعة فى كتابه: الإخوان المسلمون سبعون عاما فى الدعوة والتربية. يقترب عمر القرضاوى من عمر الإخوان (ولد فى عام ١٩٢٦ وتأسست الجماعة بعد ميلاده بعامين) وتاريخه فى الدعوة يكاد يتطابق مع الفترة الأبرز فى تاريخ دعوة الإخوان.

كان القرضاوى واحدا من أبناء جيل من الأزهرية الذين التحقوا بالجماعة وتتلمذوا فى مدرستها ونشطوا فى دعوتها، جيل ضم أشهر الأسماء فى عالم الفقه والدعوة من أمثال الشيوخ محمد الغزالى وسيد سابق ومتولى الشعراوى وعبد المعز عبد الستار وعبد الستار فتح الله سعيد وعبد الرشيد صقر وأحمد العسال وعبد العظيم الديب وخالد محمد خالد ومناع القطان وأحمد الشرباصى وصلاح أبو إسماعيل وأحمد حسن الباقورى ومحمود عبد الوهاب فايد ومحمد سيد طنطاوى ومحمد المختار المهدى وعبد الله الخطيب ومحمد الراوى ومحمد البرى... حتى يمكن النظر إليه كجيل مؤسس فى علاقة الأزهر بالحركة الإسلامية الأم.

ورغم أنه كان واحدا من العشرات بل وربما المئات الذين التحقوا بالجماعة من طلاب الأزهر الشريف وخريجيه إلا أن القرضاوى كان نسيج وحده فى علاقة الشيخ بالحركة وفى وضعية الأزهرية فى الحركة الإسلامية؛ فالآخرون ممن تشابهوا معه فى تجربة الالتحاق بالحركة الإسلامية إما استوعبتهم الحركة كاملا داخلها فتماهوا فيها حتى فقدوا شخصية العالم الأزهرى المستقل، فلم يعد لهم وجود أو تأثير أو اجتهاد خارجها (كما هو الحال مع الشيخ محمد عبد الله الخطيب عضو مكتب الإرشاد الذى يلقب بمفتى الجماعة وهو أقرب إلى ممثل للتنظيم لدى الأزهرية أكثر منه ممثل الأزهرية فى التنظيم، ومثله أيضا الشيخ أبو الحمد ربيع عضو مكتب الإرشاد الراحل)، أو اصطدموا بها حين عبروا عن ذواتهم وأفكارهم وأحسوا بذاتهم «الأزهرية» وما تحمله أو تفرضه من استقلال العالم الأزهرى (كما جرى مع الشيخ محمد الغزالى الذى فصلته الجماعة ضمن من عرفوا بمجموعة المشايخ الأزهرية فى تداعيات أزمة صدامها مع النظام الناصرى عام ١٩٥٤ أو الشيخ عبد الستار فتح الله سعيد الذى استقال من مكتب الإرشاد فى عام ١٩٨٧ بسبب ما اعتبره سيطرة السياسيين على الجماعة وعدم اعتبارهم للأزهرية)، أو أنهم تبنوا مبكرا مقاربة تقوم على ترك مسافة بينهم كعلماء أزهريين وبينها كحركة تجمع ما بين الدعوة والسياسة (مثلما فعل الشيخ محمد البرى الذى صار رئيسا فيما بعد لجبهة علماء الأزهر، والشيخ محمد المختار المهدى إمام أهل السنة الرئيس العام للجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة، والشيخ محمد متولى الشعراوى - إن صحت رواية أنه كان إخوانيا - الذى ابتعد مبكرا عن الجماعة وكان يرى أنه من الأفضل للإنسان أن يبقى مع الإخوان فترة التكوين التى يأخذ فيها خير الحركة ثم لابد أن يتركها قبل أن يطوله أذاها: الذى كان يعنى به صراعاتها السياسية).

وحده يوسف القرضاوى كان الشيخ الذى استطاع نسج علاقة خاصة وفريدة مع جماعة الإخوان؛ هى علاقة الشيخ المتحقق والحركة التى دائما ما كانت ترتاب من كل من يحمل بداخله جينات الاستقلال فى الفكر أو الحركة ..حتى شاعت فيها مقولة أن (لا مكان فى الإخوان لعسكرى ولا أزهرى)!

لقد امتلك الشيخ يوسف القرضاوى مواهب وقدرات أتاحت له بناء علاقة خاصة مع حركة الإخوان المسلمين، وهى علاقة نادرة قلما تتكرر بين شيخ أزهرى وحركة تجمع ما بين الدعوة والسياسة. إن تفهم هذه العلاقة الخاصة والفريدة يتطلب الإمساك بمفاتيح أساسية يمكن أن تفتح أمامنا أبوابا واسعة للتعرف على مساحات مازالت مجهولة فى حياة الشيخ يوسف القرضاوى آخر حبات العقد فى جيل من كبار مشايخ الأزهر الشريف

لا ينفصل القرضاوى الإنسان عن الداعية حتى فى عطلات الصيف وإجازات السياحة. فهو فى كل بلد يزوره يحل ضيفا على الحركة الإسلامية الممتدة فى أنحاء العالم العربى وفى المهاجر؛ يدعوه أبناؤها فى مناشطهم وفاعلياتهم الخاص منها والعام ليقوم بينهم خطيبا وواعظا، فهو لا يفصل بين وقت السفر للاستجمام والترفيه وبين ما يراه واجب الدعوة



المجددين الذين ملئوا الدنيا وشغلوا الناس.

أول مفاتيح العلاقة نجده فى: تعدد وجوه القرضاوى ومن ثم المواقع التى احتلها والأدوار التى لعبها فى الحركة..فالقرضاوى يمثل نمطا فريدا بين الأزهرية يستعيد تراث العلماء الأوائل الذين يجمعون بين علوم ومعارف يندر اجتماعها فى شخص واحد فى هذا الزمن الذى أصبح زمن التخصص بل والتخصص الدقيق داخل الفرع الواحد من المعارف والعلوم، و يكاد القرضاوى- الذى يبدو متأثرا بنموذج الإمام أبى إدريس الشافعى- أن يكون آخر حبات عقد هذا النمط الذى انفرط .

فالقرضاوى فى أحد وجوهه هو أبرز ممثلى مدرسة تيسير الفقه الإخوانية التى قامت على مهمة تقريب الفقه وتبسيطه والتى نجحت فى أن تخرج الفقه من الشأن الخاص إلى الشأن العام، وهى المدرسة التى بدأها الشيخ سيد سابق بكتابه فقه السنة الذى وضعه بتكليف من الشيخ المؤسس حسن البنا وقدم له بمقدمة تحتفى به وتعرف بأهميته. وإذا كان للشيخ سيد سابق فضل السبق فقد كان القرضاوى الأشهر بين فقهاء هذه المدرسة والأكثر قدرة على التجديد والاستمرارية، وقد كانت بدايته مع كتابه الشهير (الحلال والحرام فى الإسلام) الذى أصدره عام ١٩٥٩، فكان أول وأشهر كتبه التى عرفت به فى العالم الإسلامى على نطاق واسع.

لا تنحصر أهمية كتاب (الحلال والحرام) للقرضاوى فى مجرد اختياراته الفقهية التى تميل لرفع الحرج والتيسير على الناس وهو منهجه الذى التزمه طوال حياته (التيسير فى الفتوى والتبشير فى الدعوة)، ولكن تتعداها إلى أهمية مقاربته التى تعتمد تقريب الفقه وإتاحته للمسلم غير المختص بالعلم الشرعى. إن القرضاوى فى هذا الكتاب الذى افتتح به حياته فى التأليف يخرج الفقه من كتب الفقهاء المكتوبة بلغة تراثية متخصصة بل ومغلقة أحيانا ويصوغه بلغة معاصرة سهلة قريبة من معجم المثقف بل والمتعلم العصرى بما يسمح لغير الفقهاء بالتعامل مباشرة مع مسائل وقضايا يحتاج إليها فى حياته اليومية.

مع كتاب (الحلال والحرام) وما تلاه من كتابات فقهية أخرى للقرضاوى لم يعد المسلم المعاصر يجد عنتا فى التعامل مع الفقه ومسائله، بل صارت كتب الفقه جزءاً من مكتبة المسلم الملتزم كما هو الحال فى كتاب الحلال والحرام نفسه والذى طبع ما يقارب من ثلاثين مرة وترجم إلى أكثر من عشرين لغة!

سيستمر القرضاوى فى توجهه هذا خاصة بعد القبول الحسن الذى لاقاه كتابه (الحلال والحرام فى الإسلام) وستتوالى كتاباته التى تبسط مسائل الفقه وتقربها للقارئ غير المختص فيصدر له (فقه الزكاة) فى مجلدين، ثم (فتاوى معاصرة) فى ثلاثة مجلدات ..ثم يخصص سلسلة كاملة لهذا الغرض سماها سلسلة تيسير الفقه أصدر منها: الصيام ، الطهارة، أصول الفقه الميسر... ليصبح القرضاوى أهم شيوخ مدرسة تيسير الفقه وتقريبه التى استفادت منها حركة الإخوان والحركة الإسلامية فى عمومها فى بسط مشروعها الذى اعتمد على نقل مسائل الشرع من الخاص إلى العام وتجاوز احتكار المؤسسات الدينية للمعرفة الدينية.



لم يقف دور القرضاوى الفقيه على تبسيط الفقه وتقريبه وتيسير مسائله على أهمية هذا العمل إذا ما وضع فى سياقه التاريخى، بل جاوز ذلك إلى السعى لحسم كثير من المسائل الفقهية التى لم يكن يجرؤ على الاقتراب منها والكلام فيها- فضلا عن التيسير بشأنها- غيره من فقهاء الحركة من قبل. فكان من أوائل من تكلموا فى قضايا مثل الحكم الشرعى للموسيقى والغناء، فخصص جزءاً وافرا من كتابه الأول (الحلال والحرام) لهذا الموضوع وكذلك تطرق له فى (فتاوى معاصرة) ثم أصدر كتبا كاملة فى الباب نفسه فكتب كتابا عن (الإسلام والفن) وثانيًا عن (فقه الغناء والموسيقى فى ضوء الكتاب والسنة) وآخر عن (اللهو والترويح). لقد تبنى القرضاوى فى هذه القضايا منهج التيسير والإباحة ولم يتوسع فى المنع والتحريم كما كان يفعل غيره وكان فى وعيه- دائما- حاجة المشروع الإسلامى إلى التيسير باعتباره مشروع أمة وليس مشروعا فرديا يمكن لصاحبه أن يتوسع فى المنع اتباعا لقاعدة سد الذرائع.

كما كان من أول من تعاطى بقوة مع موضوع الحقوق الاجتماعية والسياسية للمرأة فدعم الأستاذ عبد الحليم أبو شقة فى إصدار موسوعته الشهيرة (تحرير المرأة فى عصر الرسالة) التى يمكن أن تعد أهم ما صدر فى هذا الباب. وتصدى بجرأة كبيرة لمزاج التشدد والميل للتحريم فى مسائل المرأة الذى سيطر على الحركة الإسلامية إبان السبعينيات، بل وذهب فى بعض الأحيان إلى مخالفة شيخه ومرشده الشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان مثلما فعل فى إباحته لعمل المرأة سياسيا والإقرار لها بالحقوق السياسية كاملة (المشاركة فى الانتخابات تصويتا وترشيحا) على الرغم من أن البنا كان يذهب إلى عكس ذلك. وللقرضاوى رسالة لطيفة عن (مركز المرأة فى الحياة الإسلامية) يمكن أن تلخص رؤيته المتسامحة ومنهجه فى التعاطى مع قضايا المرأة.

لقد مكنت القرضاوى جراته كفقيه على التعاطى مع عدد من الإشكالات الفقهية التى كانت عقبة أمام تطور الحركة فى بعض مراحلها؛ خاصة مسائل الفقه السياسى، فجاء القرضاوى ليفكك للحركة هذه الإشكاليات ويقدم لها المخرج اللازم مثلما فعلت فتواه بجواز نشأة الأحزاب السياسية وتعددها (باعتبار أن الأحزاب فى السياسة مذاهب فى الفقه) وبحق المرأة فى ممارسة السياسة تصويتا وترشيحا.

ولم يكن القرضاوى فى حركة الإخوان مجرد فقيه تلجأ إليه فى مسائل الفقه الخاصة، كما لم يتوقف دوره عند تلبية حاجات الحركة من الفقه الميسَّر (بفتح السين) والميسِر (بكسرها)، بل كان فيها داعية مبرزا تهتز له أعواد المنابر وتتأثر لخطبه ومواعظه البليغة الفاعليات والملتقيات الإسلامية الخاص منها بأعضاء الحركة ومحازبيها أو المفتوحة لجمهور الصحوة الإسلامية وهو وجه آخر ومهم من وجوه القرضاوى التى أثرت فى علاقته بالحركة الإسلامية.

ليست هناك إحصاءات موثقة، كما ليس ممكنا الحديث عنها أصلا؛ لكن بالإمكان وبقدر لا بأس به من الثقة القول بأن القرضاوى كان الداعية الأكثر تأثيرا فى تاريخ الحركة الإسلامية اعتمادا على كونه صاحب الباع الأكبر فى هذا المجال عبر آلاف الخطب والدروس والمحاضرات التى ألقاها فى الخاص والعام من عمل الحركة منذ أن عمل بقسم نشر الدعوة فى بداية حياته وطوال أكثر من ستين عاما لم يتوقف فيها عن الخطابة ودروس الوعظ حتى وهو يكتب الكتب أو يقدم برامج إذاعية (نور وهداية) أو برامج التلفاز الشهيرة مثل (الشريعة والحياة) أو (هدى الإسلام).

لقد بدأ القرضاوى الخطابة ودروس الوعظ ولم يتحصل بعد على الشهادة الثانوية، فخطب فى مسجد قريته ولم يزل ابن الستة عشر عاما واشتهر حتى تسمى المسجد باسمه. ثم استمر فى الدعوة واعظا وخطيبا فى الجامعة الأزهرية وفى صفوف الحركة الإسلامية التى كانت تستعين به فى عمل قسم نشر الدعوة، وحتى حين استعانت به فى قسم الاتصال فى العالم الإسلامى فقد كان دوره دعويا يقوم على إعطاء دروس الوعظ والتعريف بالفكرة الإسلامية خارج القطر (كما يحكى فى مذكراته عن رحلته الأولى إلى الشام).. وفى محبسه مع الإخوان فى محنتهم الثانية إبان صدامها الأول مع النظام الناصرى عام ١٩٥٤ كان القرضاوى الإمام الذى يصلى بأبناء الحركة والداعية الذى يخطب فيهم ليبثهم معانى الإيمان والصبر والثبات وكانت هذه مهمته الأولى وربما الوحيدة إذا اعتمدنا مذكراته الشخصية.

وحين هاجر إلى الخليج كان أبرز ما عرف به واشتهر كونه داعية موفقا يمتلك أسباب النجاح من قوة حافظة وسلامة لغة وحسن بيان وسعة ثقافة وقدرة على الخطابة واستثارة عواطف الجماهير، وهو ما كان سببا فى توفيقه فى الرحلات الدعوية التى كان يقوم بها فى أنحاء العالم وما زال منذ انتقاله للإقامة فى قطر.

يذكر له تاريخ الحركة الإسلامية فى نشأتها الثانية فى عقد السبعينيات فى مصر أنه كان الداعية الأكثر تأثيرا فى الجماعات الإسلامية التى نشأت فى الجامعات المصرية هذه الفترة، وأنه تقاسم مع الشيخ محمد الغزالى الذى كان يسبقه سنا ولم يكن قد غادر البلاد وقت المحنة الناصرية، مهمة التأثير فى القطاع الأكبر من هذه الجماعات بما أدى إلى نقلها تدريجيا تيار الإخوان المسلمين ثم تنظيمها.

كان القرضاوى أول خطيب لصلاة العيد



فى كل قضايا الأمة ومعاركها وأزماتها كان حضور القرضاوى يتأكد يوما فيوم كزعيم ومحرض سياسى للشارع الإسلامى والمسلم فى كثير من الأحيان، حتى صار تبنيه لقضية ما مقدمة أكيدة لتحويلها إلى قضية من قضايا الأمة



الجامعة التى أعادت الجماعات الإسلامية إحياء سنة إقامتها فى الخلاء، فخطب أول خطبة صلاة عيد الفطر فى الخلاء فى ميدان عابدين عام ١٩٧٦ والتى صارت من بعدها تقليدا ثابتا، كما خطب فى العيد التالى فى استاد الإسكندرية.

استمر القرضاوى فى عمل الداعية حتى بعد أن استقر أستاذا فى جامعة قطر، ولم يصرفه العمل البحثى والكتابة عن القيام بعمل الداعية من خطابة ووعظ، بل لم يتوقف عن هذا العمل حتى بعد أن بدأ يحل ضيفا على البرامج الدينية فى محطات التلفاز والفضائيات. فرغم أن أكثر من أربعين مليون مسلم عبر العالم يتابعونه عبر برنامج الشريعة والحياة فى فضائية الجزيرة الشهيرة مازال القرضاوى ملتزما بدور ومهام الداعية فى أبسط صورها؛ فلا يتخلف عن خطبة الجمعة فى مسجده الشهير بالعاصمة القطرية الدوحة (مسجد عمر بن الخطاب) إلا لسفر أو مرض. ولا يعتذر عنها أو عن الصلاة برواد المسجد أيا كان عددهم وإمامة صلاة التراويح بهم فى رمضان ووعظهم بين الركعات ثم الدعاء بهم دعاءً طويلا فى الوتر الأخير من الصلاة.. لا يعترف القرضاوى بأن وسيلة من وسائل الدعوة يمكن أن تغنى عن أخرى، ولا يقبل أن يتوقف عن درس دعوى يحضره عشرات أو حتى مئات الناس لحساب برنامج فى قناة يشاهده الملايين.

بل لا ينفصل القرضاوى الإنسان عن الداعية حتى فى عطلات الصيف وأجازات السياحة، فهو فى كل بلد يزوره يحل ضيفا على الحركة الإسلامية الممتدة فى أنحاء العالم العربى وفى المهاجر: يدعوه أبناؤها فى مناشطهم وفاعلياتهم الخاص منها والعام ليقوم بينهم خطيبا وواعظا، فهو لا يفصل بين وقت السفر للاستجمام والترفيه وبين ما يراه واجب الدعوة. أذكر أننا كنا ضيوفا فى ملتقى إسلامى فى المغرب، فى صيف ٢٠٠٦، وكان القرضاوى يقضى إجازة الصيف مع أهله فى مدينة طنجة، وألمّ به المرض فمنعه الأطباء من الحركة خشية تدهور حالته الصحية وإراحة له من عناء السفر والخطابة (وكان ينتظر إتمام الثمانين أمد الله فى عمره)، ولما علم بإصرار شباب الحركة الإسلامية فى مدينة مكناس التى تبعد عنه بمئات الكيلو مترات واجتماعهم بالآلاف انتظارا للقائه سافر بطائرة خاصة وخطب فيهم أكثر من ساعتين متواصلتين لا يقطعها إلا التكبير وصيحات الترحيب.



والقرضاوى لدى حركة الإخوان ليس الفقيه والداعية الذى يكتفى بمد الحركة بالزاد الفقهى والدعوى فحسب؛ بل هو بالنسبة لها أيضا المربى والمؤطر التربوى وهو وجه لا يقل أهمية فى وجوه القرضاوى، فهو شارك مبكرا فى وضع البناء التربوى والثقافى داخل التنظيم عبر سلسلة مقالات مطولة كتبها لهذا الغرض تحت عنوان «ثقافة الداعية»، كانت تنشرها مجلة الدعوة التى كانت تصدرها جماعة الإخوان فى السبعينيات. (وقد صدرت مجمعة فيما بعد فى كتاب يحمل العنوان نفسه) ثم وضع كتابا آخر عن (الوقت فى حياة المسلم) كان موجها بالأساس لجمهور الدعاة، ثم وضع كتابا ثالثا بالغ الأهمية عن (ظاهرة الغلو فى التكفير) كان له تأثير كبير فى تحصين الصف الإخوانى من هذه الموجة التى ضربت الحالة الإسلامية مدة عقدين. كما وضع القرضاوى تصوره فى القضية التربوية للحركة فى كتاب مستقل (التربية الإسلامية ومدرسة حسن البنا) يعد من أهم الكتب المعتمدة لدى الحركة فى هذا الباب.

كما كان من أبرز من شاركوا فى عملية التأطير والتكوين لأبناء الجماعة داخل محاضنها التربوية الخاصة مثل لقاءات الأسر والكتائب وهى لقاءات مغلقة على أطر الحركة، وقد ظل يقوم بذلك منذ عرف داخل الحركة إلى فترة تبدو قريبة حتى ما قبل انشغاله. ثم هو قضى فترة داخل الجماعة يقوم بمهام التربية والتكوين للإخوان من خارج القطر المصرى أثناء عمله ضمن قسم الاتصال بالعالم الإسلامى كما يروى فى مذكراته عن رحلته إلى سوريا والأردن ولبنان.

ثم هو الذى تعمد دوما متابعة الحركة فى مراحل نموها بالنصح والتوجيه وسعى إلى إرشادها إلى الوجهة الصواب فكتب عدة رسائل مهمة كانت كلها تدور حول ترشيد الحركة من أهمها: الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، والصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربى والإسلامى، والصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، والصحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد، ومن أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا، وأولويات الحركة الإسلامية فى المرحلة القادمة...إلى غيرها من مؤلفات ناصحة للحركة ولكن من داخلها؛ قد تحمل نقدا ولكنه بروح المحب الحادب عليها.

ووجوه القرضاوى فى حركة الإخوان تتجاوز الشيخ أو العالم الأزهرى إلى المحرض السياسى الذى يقدم الوقود الدينى لقضايا الحركة السياسية ومعاركها سواء أكانت معارك خاصة بالحركة أو كانت تتصل بالقضايا العامة أو «قضايا الأمة» التى احتلت قمة أولوياته فيما بعد حين كفّ عن دخول السياسة من باب الحركة الإسلامية الخاص.

لقد شارك القرضاوى فى مقتبل حياته بالخطابة السياسية تأييدا ودعما لمرشحى الإخوان فى الانتخابات البرلمانية التى ترشحوا لها فى أوائل الخمسينيات، وكان يتنقل بين المدن خطيبا لهم حتى وصل فى جولاته إلى جنوب الصعيد محرضا الناس على تأييد مرشحى الإخوان.

وحين انتقل إلى خارج البلاد وتراجعت أعماله التنظيمية تدريجيا قام القرضاوى بهذا الدور فى قضايا الأمة التى كان أبرز من تولوا الدفاع عنها وتحريض الناس من أجلها..فاحتلت قضية فلسطين مبكرا اهتمامه، وخطب وحاضر من أجلها فى كل مكان زاره ودافع عن الحقوق الفلسطينية مؤكدا على أنها أرض إسلامية من النهر إلى البحر وأنه لا حل إلا بقيام دولة إسلامية على أرضها عاصمتها القدس.. وقال فيها قصائد من الشعر حفظ الناس منها مقطعا يقول فيه: فلسطين بلا قدس.. كجثمان بلا رأس.

وكان من العلماء الذين وقعوا على فتوى بأن أرض فلسطين كلها وقف إسلامى لا يجوز التصرف فيه سدا للطريق على التنازلات التى كان يخشى منها مع بدء العرب مفاوضات مع الكيان الصهيونى .واستمر الرجل يولى اهتماما خاصا بالقضية الفلسطينية باعتبارها قضية الأمة المركزية ودافع عن العمليات الاستشهادية حتى وضعته الولايات المتحدة على قوائم الممنوعين من دخول أراضيها ولاحقه اللوبى الصهيونى فى بريطانيا لمنعه من زيارتها. ثم هو الذى دشن من أجلها مشروعات الدعم المادى والمعنوى وعلى رأسها مشروع ائتلاف الخير. وربما لم تتفجر قضية تهم الأمة أو الحركة الإسلامية إلا ووقف فيها القرضاوى محرضا يقدم وقود المعركة، فعل ذلك فى أثناء الغزو والاحتلال السوفيتى لأفغانستان واستمر فى حشد التأييد للمجاهدين حتى انسحاب السوفييت منها. وفعل ذلك فى الغزو الأمريكى للعراق فكان أعلى الأصوات وأكثرها تأثيرا فى رفض الحملة الأمريكية على أراضيه فأفتى بوجوب الجهاد لمقاومة الغزو الأمريكى ثم لمقاومة هذا الاحتلال، وكان من أكثر العلماء الذين أعلنوا موقفهم صراحة من اعتبار القوات الأمريكية فى العراق قوات احتلال يجب على الأمة مقاومتها ويجب عليها دعم المقاومين لها. وجر موقفه هذا عليه حملات إعلامية من بعض المنابر الإعلامية التى اتهمته بدعم الإرهاب.

تكرر الأمر فى أزمة الرسوم





مثلما حسم القرضاوى انتماءه وولاءه للخط العام الحركى للإخوان فقد وضح حسم انتمائه أيضا للتيار العام الفكرى الوسطى للحركة والذى أسسه مؤسس الجماعة، وهو التيار الذى يعرف بالتيار البناوى (نسبة للشيخ حسن البنا)



الدنماركية المسيئة للرسول صلى الله عليه وسلم فوقف القرضاوى محرضا للشارع المسلم على الغضب احتجاجا على إهانة الرسول الأعظم وقاد معركة الاحتجاج ضد الدنمارك وكان أبرز من دعوا إلى مؤتمر نصرة الرسول الذى عقد بالعاصمة البحرينية المنامة، ودشن حملة المقاطعة للشركات والمنتجات الدنماركية حتى اضطر حكومتها إلى اتخاذ خطوات لتهدئة الرأى العام المسلم. وحدث ذلك أيضا فى الأزمة التى خلفتها تصريحات البابا بنديكتوس بابا الفاتيكان والتى تضمنت إساءة إلى الإسلام والنبى محمد صلى الله عليه وسلم، فقد كان القرضاوى الأعلى صوتا والأكثر قدرة على حشد الشارع المسلم للاحتجاج ضد هذه التصريحات.

وفى كل قضايا الأمة ومعاركها وأزماتها كان حضور القرضاوى يتأكد يوما فيوم كزعيم ومحرض سياسى للشارع الإسلامى والمسلم فى كثير من الأحيان، حتى صار تبنيه لقضية ما مقدمة أكيدة لتحويلها إلى قضية من قضايا الأمة. لقد كان القرضاوى صاحب الصرخة الشهيرة (ادفع دولارا تنقذ مسلما) والتى سعى من خلالها لتعبئة جهود الأمة لدعم العمل الخيرى والدعوى الذى تحتاجه. على أساس من دعوته هذه تأسست الهيئة الخيرية الإسلامية العالمية فى الكويت والتى قامت لتحقيق هذا الهدف.

أما الوجه الذى لم يغب دائما للقرضاوى وكان شريكا فى كل وجوهه الأخرى وكان حاضرا فى كل أدواره داخل الحركة الإسلامية فهو وجه الشاعر، فمنذ شرخ شبابه وشعر القرضاوى حاضر بين أبناء حركة الإخوان، كتب مبكرا ولم يزل طالبا فى المرحلة الثانوية مسرحيته الشهير (عالم وطاغية) التى يمجد فيها من مقاومة العلماء - فى نموذج سعيد بن جبير- لظلم الحكام الطغاة - فى نموذج الحجاج بن يوسف، فكان أبناء الحركة الإسلامية خاصة فى أوساط الشباب الجامعى يؤدون هذه المسرحية فى مناسباتهم وفاعلياتهم. كما اشتهرت قصيدته النونية التى كتبها فى السجن الحربى يصف فيها الأهوال التى عاناها مع معتقلى الإخوان فى هذا السجن المرعب، وتعد - مع قصيدة أبتاه للشاعر هاشم الرفاعى- من أهم قصائد السجون التى اشتهرت بين أبناء الحركة الإسلامية فى نصف القرن الأخير.

وللقرضاوى ديوانان من الشعر (نفحات ولفحات، والمسلمون قادمون) مثلت قصائدهما وقودا لشباب الحركة الإسلامية يبثه روح الثورة والرغبة فى الانعتاق من الظلم ويلهمه معانى التضحية والفداء من أجل أمته.

أثناء حرب الإبادة التى تعرض لها المسلمون فى البوسنة والهرسك كانت فاعليات التضامن التى تقيمها الحركة الإسلامية لا تبدأ أو تنتهى إلا بإنشاد قصيدته التى يقول فى مطلعها:

أنا عائد أقسمت أنى عائد
والحق يشهد لى ونعم الشاهد
وعى القذيفة والكتاب القائد
ويقودنى الإيمان نعم القائد

وفى كل الفاعليات الجماهيرية التى كانت تقيمها الحركة الإسلامية كان القرضاوى حاضرا كفقيه أو كداعية وكمحرض سياسى.. وإذا غاب فلم يكن يغيب شعره الحماسى الذى يلهب المشاعر ويثير العواطف ويحشد الأنصار والجماهير على قضاياها.



أما المفتاح الثانى لفهم خصوصية هذه العلاقة الفريدة بين الشيخ والحركة فهو فى اتساع خريطة أفكار الشيخ القرضاوى واهتماماته ونشاطاته وتطابقها مع مثيلتها لدى الحركة حتى يكاد يمثل وحده حركة موازية لها دون تعارض معها.

لقد اتسعت خريطة اهتمامات القرضاوى وأعماله بصورة يندر أن تتكرر لدى أبناء جيله فضلا عن خلفه من شيوخ الأزهر وعلمائه حتى ممن التحقوا بالحركة الإسلامية، وكانت المفارقة أنها- عند التدقيق - تتشابه وخريطة اهتمامات حركة الإخوان ونشاطاتها حتى تكاد تتطابق معها.

لقد اشتغل القرضاوى فى قضايا الدعوة والتربية، وقضايا الفقه والتفسير، وقضايا الاقتصاد والتنمية، وقضايا الثقافة والفكر، وفى العمل الخيرى والإغاثى، وفى قضايا السياسة..وكان فى كل حركته يتقاطع فكرا ومنهجا مع حركة الإخوان إن لم يتطابق معها..ليس هذا فحسب بل إن كتاباته تأتى دائما إما لتقدم الأساس الفكرى والشرعى لعمل الحركة أو لتفكك قضايا الالتباس ومساحات التوتر التى تعوق حركتها.

إبان الحقبة الناصرية فى الستينيات وحين كانت الحركة تواجه تحديا على مستوى مشروعها الإسلامى الذى صار موضوعا للنقد والتحدى من قبل أنصار المشروع الاشتراكى كان اهتمام القرضاوى بالدفاع عن هذا المشروع وحمايته من موجة النقد التى كادت تعصف به فكتب وقتها سلسلته الشهيرة عن حتمية الحل الإسلامى (الحل الإسلامى فريضة وضرورة، الحلول المستوردة وماذا جنت على أمتنا، بينات الحل الإسلامى، أعداء الحل الإسلامى..).

وفى إبان انبعاث الصحوة الإسلامية فى السبعينيات انصب جهد القرضاوى على قضية ترشيد الصحوة الوليدة، فكتب سلسلة رسائل وكتب مهمة فى هذا الموضوع (ظاهرة الغلو فى التكفير، أين الخلل؟، فقه الأولويات، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، والصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربى والإسلامى، والصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، والصحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد، ومن أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا، وأولويات الحركة الإسلامية فى المرحلة القادمة.

ثم لما تعددت تيارات الصحوة والجماعات العاملة لها بما فتح باب التنافس بينها والتصادم فى بعض الأحيان حاول القرضاوى وضع أسس للتعاون بين جماعات الدعوة والعاملين فى حقلها، فكتب عن: شمول الإسلام، والمرجعية العليا فى الإسلام للقرآن والسنة، وموقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى ومن التمائم والكهانة والرقى، والسياسة الشرعية فى ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، وكيف نتعامل مع التراث والاختلاف والتمذهب... وكانت كتاباته فى هذا الموضوع- فى مجملها- شرحا وتطويرا للأصول العشرين التى وضعها الإمام حسن البنا كأصول للمشروع الإسلامى الحركى الأول (الإخوان المسلمين)، ولكن بصياغة جديدة وأكثر مناسبة للتعددية التى صارت إليها الصحوة الإسلامية.

ثم لما صارت الحركة الإسلامية فى تحدى سؤال الدولة: سواء نظريا أو واقعيا كما جرى فى بعض البلدان التى تولت فيها الحركة السلطة اتجه القرضاوى إلى بيان شكل الدولة «الإسلامية» التى يتصورها، وسعى للإجابة على إشكالات هذه المرحلة فكتب: ملامح المجتمع الإسلامى الذى ننشده، وشريعة الإسلام صالحة للتطبيق فى كل زمان ومكان، غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، الأقليات الدينية والحل الإسلامى، جريمة الردة وعقوبة المرتد فى ضوء القرآن والسنة.

ولما انفتحت الحركة على سؤال العولمة والانفتاح على الآخر كان له سبق الاشتباك مع أسئلة اللحظة، فكتب: المسلمون والعولمة، خطابنا الدينى فى عصر العولمة، الإسلام والمسلمون وعلوم المستقبل على أعتاب القرن القادم، المسلمون والتخلف العلمى، ورعاية البيئة فى شريعة الإسلام، وحقوق المسنين من منظور إسلامى، الغرب والإسلام، وربما افتقدت بعض كتاباته فى قضايا مثل العولمة وحوار الأديان والحضارات الإحاطة اللازمة بموضوعاتها نظرا لطبيعتها الفكرية المعقدة والسن التى بلغها الشيخ (كتب فى ذلك بعد السبعين) إلا أنه كان رائدا فى توجيه الحركة

باستثناء رسالة (دعاة لا قضاة) لم تقدم الجماعة نقدا مؤسسيا لأفكار سيد قطب، بل كان الغالب أنها استحضرت أفكاره فى مراحل مختلفة، خاصة بعد إعدامه وتحوله رمزا للحركة الإسلامية

والاتجاهات الإسلامية إلى أهمية الاشتباك مع مثل هذه القضايا.

وقد عدد القرضاوى من وسائل وآليات عمله التى جمعت ما بين التقليد والحداثة: من الخطبة والدرس الوعظى والمحاضرة العلمية.. إلى برامج الإذاعة والتلفاز والفضائيات وموقع الإنترنت. كما قارب ما بين الخاص والعام فى حركته: من دروس تكوينية داخل الأطر التنظيمية بمستوياتها المختلفة إلى الوسائل المفتوحة التى تناسب العام من خارج التنظيم، وهو دائما رجل التنظيم بكل مستوياته ورجل العام بكل شرائحه وطبقاته.

كما نوّع الشيخ القرضاوى فى بناء مشروعه بين الجهد الفردى وبناء المؤسسات؛ حتى بدا أقرب إلى مؤسسة متكاملة. فقد نجح القرضاوى فى بناء شبكة عالمية تتصل بكل أنشطته واهتماماته وتغطيها حتى يكاد لا يستثنى مؤسسة من مؤسسات العمل الإسلامى بتخصصاته المختلفة فى أنحاء العالم تقريبا منها إلا كان له بها صلة وثيقة؛ فهو عضو إن لم يكن مؤسسا لأهم مؤسسات العمل الإسلامى العالمية؛ نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: مجلس إدارة مركز بحوث إسهامات المسلمين فى الحضارة فى قطر، مجمع الفقه الإسلامى التابع لرابطة العالم الإسلامى بمكة المكرمة، المجمع الفقهى التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامى بجدة.المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) بالأردن، مجلس الأمناء للجامعة الإسلامية بإسلام آباد، مجلس الأمناء لمركز الدراسات الإسلامية فى اكسفورد، رابطة الأدب الإسلامى، جمعية الاقتصاد الإسلامى بالقاهرة، الهيئة الخيرية الإسلامية العالمية بالكويت، مجلس الأمناء لمنظمة الدعوة الإسلامية فى أفريقيا ومركزها الخرطوم، الهيئة الشرعية العالمية للزكاة بالكويت، مجلس إدارة صندوق قطر الإسلامى للزكاة والصدقة، مجلس أمناء الوقف الإسلامى لمجلة المسلم المعاصر، المجلس العلمى للكلية الأوروبية للدراسات الإسلامية فى فرنسا. هيئة الرقابة الشرعية لشركة الراجحى للاستثمار بالسعودية.هيئة الرقابة الشرعية لمصرف قطر الإسلامى وبنك قطر الإسلامى الدولى ومصرف فيصل الإسلامى بالبحرين وباكستان وبنك التقوى بسويسرا، المؤسسة الإعلامية الإسلامية العالمية بإسلام آباد، مجلس إدارة جمعية البلاغ الثقافية لخدمة الإسلام على الإنترنت، المجلس الأوربى للإفتاء والبحوث.وائتلاف الخير....ثم الاتحاد العالمى لعلماء المسلمين الذى أسسه القرضاوى كأهم تجمع لعلماء المسلمين فى العالم.



امتلك القرضاوى المفاتيح السابقة ولكنه لم ينفرد بها بل ربما شاركه فيها آخرون بقدر يزيد وينقص، أما المفتاح الذى انفرد به فهو القدرة على صياغة علاقة فريدة مع التنظيم تتجاوزه دون أن تصطدم به. وقد نجح القرضاوى فى ذلك بسبب توفره على جملة صفات خاصة وبسبب استراتيجيته التى اتبعها فى علاقته مع تنظيم الإخوان.

لقد حسم القرضاوى أمره مبكرا وطوال علاقته بالحركة بالانتماء للخط العام فى الحركة والولاء لقيادتها الشرعية المجمع عليها دون الارتباط فى مشروعات جانبية يمكن النظر إليها باعتبارها تمثل «جيوبا» تنظيمية أو تيارات مخالفة للجماعة، التزم القرضاوى بهذا الانتماء مهما كان تقديره لكفاءة هذه القيادة مادامت شرعية ومجمعا عليها، ولم يتورط فى مشروعات جانبية مهما كان اتفاقه مع أفكارها وتقديره لها.

لقد التزم القرضاوى هذا حين وقعت الأزمة الشهيرة عام ١٩٥٤ واختلفت الجماعة حول شخص المرشد الثانى المستشار حسن الهضيبى، فرغم أن القرضاوى كان أقرب إلى منطق وجبهة من عرفوا بتيار المشايخ والأزهرية المعارض للهضيبى وسياساته (يمثله الشيوخ محمد الغزالى وسيد سابق وعبد المعز عبد الستار..) فلم يصل الأمر بالقرضاوى إلى الانضمام إلى هذه الجبهة حين انشقت على الجماعة أو احتجت على قرار فصلها. بل التزم القرضاوى ما انتهت إليه القيادة الممسكة بدفة التنظيم، وعاش معها فترة السجن والتزم بأوامرها وتكليفاتها دون أن يعلن خلافه معها أو رفضه لقيادتها رغم وقع السجن وهول التعذيب وسعى جمال عبد الناصر ونظامه لضرب وحدة الإخوان التنظيمية.

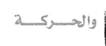
تكرر الأمر كذلك مع حزب الوسط الذى يمكن النظر إليه كأكبر انشقاق تنظيمى عرفته الجماعة منذ أزمة المرشد الثانى، فرغم أن القرضاوى كان متعاطفا مع هذا المشروع وقريبا من أبناء الجيل الذى قاد التجربة - جيل الوسط: ورغم أن أصحاب المشروع الحزب أكدوا فى ورقته المذهبية تأثرهم باجتهاداته وآرائه فى الفقه السياسى (جواز التعددية الحزبية، وفكرة الإسلام الحضارى) إلا أن القرضاوى لم يدخل طرفا فى هذا المشروع خاصة بعدما انتقل من محاولة تجديد إلى خصومة تنظيمية مع جماعة الإخوان والقيادة الشرعية لتنظيمها الشرعى. واكتفى بموقع الناصح للجماعة الناقد لسياستها فى هذا الملف والداعم فكريا ومعنويا من طريق غير مباشر لهؤلاء الشباب من جيل الوسط.. واستمر القرضاوى يلقى سنويا وفى كل إجازة صيف محاضرة فى المنتدى الذى يعقده حزب الوسط بمقر المركز الدولى للدراسات فى الوقت الذى يحل ضيفا على الفاعليات التى تقيمها الجماعة فى بعض النقابات المهنية أو نوادى أعضاء هيئة التدريس.

مثلما حسم القرضاوى انتماءه وولاءه للخط العام الحركى للإخوان فقد وضح حسم انتمائه أيضا للتيار العام الفكرى الوسطى للحركة والذى أسسه مؤسس الجماعة، وهو التيار الذى يعرف بالتيار البناوى (نسبة للشيخ حسن البنا). ولم يعرف عن القرضاوى ارتباطه بأى اتجاهات فكرية أخرى فرعية تخرج به عن هذا التيار، بل لقد خاض مبكرا مواجهات «فكرية» ضد هذه التيارات خاصة المتشدد منها وكان من أبرز من تصدوا لها.

حدث ذلك مبكرا حين اختلف القرضاوى مع شيخه وأستاذه البهى الخولى مسئول الدعوة فى المكتب الإدارى للإخوان فى مديرية الغربية التى كان يتبع لها، فقد جمع الخولى عددا من أبناء الإخوان النابهين وكون منهم ما أسماه بـ (كتيبة الذبيح) بغرض تربيتهم تربية روحية خاصة على المنهج الصوفى الذى يرى أن من لا شيخ له فالشيطان شيخه ويبالغ فى طاعة المريد لشيخه، وقد دعا الخولى تلميذه القرضاوى مع عدد من أقرانه النابهين (منهم أحمد العسال وعبد العظيم الديب من الأزهر)، فرفض القرضاوى الشاب دعوة أستاذه بسبب ما رآه من تربية تخالف المنهج البناوى حيث تقوم على السمع والطاعة المطلقة وتستحضر الطريقة الصوفية التى تنعدم فيها شخصية المريد لتذوب فى إرادة شيخه. وكان هذا وعيا مبكرا من القرضاوى- ولم يزل شابا فى المرحلة الثانوية- بالتيار الفكرى والتربوى الذى ينتمى إليه ويتمثله بحيث يمكن أن يدافع عنه أمام من كان وقتها يقف منه موقف التلميذ.

تكرر ذلك فى خروج آخر ولكنه أكبر وأشد تأثيرا على التيار البناوى فى الجماعة، وهو التيار القطبى (نسبة إلى الشهيد سيد قطب). لقد تأثرت جماعة الإخوان بدءا من النصف الثانى من عقد الستينيات بأطروحات سيد قطب التى كانت تحمل فى داخلها انقلابا على أفكار المؤسس حسن البنا، كانت الأطروحات القطبية أكثر تشددا وانكفاءً على الذات، وأكثر ميلا للمفاصلة مع المجتمع والتصدى لما تراه خروجا على المنهج الإسلامى، ومن ثم أكثر استعداداً للتصادم مع هذا المجتمع.

ربما وباستثناء رسالة (دعاة لا قضاة) التى تنسب للمرشد الثانى القاضى حسن الهضيبى لم تقدم الجماعة نقدا



أدرك القرضاوى مبكرا أن موقعه الصحيح لخدمة دعوته وفكرته ليس فى العمل التنظيمى بالجماعة حتى وإن كان فى قمة هرمه



جديا مؤسسيا لأفكار سيد قطب، بل كان الغالب أنها استحضرت أفكاره وكتاباته فى بنيتها الفكرية والتربوية فى مراحل مختلفة، خاصة بعد إعدامه وتحوله رمزا للحركة الإسلامية فى كل أنحاء العالم وأكاد أجزم بأن الشيخ القرضاوى كان من أوائل من تجرؤوا على نقد سيد قطب وسعوا إلى استعادة الإخوان للمنهج البناوى.

فى الثمانينيات من القرن الفائت وأثناء علو الخطاب القطبى وسطوته كتب القرضاوى مقالة فى جريدة الشعب المصرية القريبة من الحركة الإسلامية كانت الأولى فى نقد بعض أفكار سيد قطب. ثم خصص فيما بعد مساحات كبيرة فى الجزء الثالث من مذكراته لاستكمال هذا النقد بما أثار عليه ثائرة عدد كبير من الكتاب والقيادات الحركية الإسلامية حتى من داخل جماعة الإخوان نفسها.. فكانت واحدة من المعارك الفكرية الإسلامية المهمة فى الأعوام الأخيرة.

ومثلما جسد القرضاوى للحركة خط الدفاع عن تيارها العام فى مواجهة أفكار وافدة تمددت فى فراغ غياب المؤسس مثلما حدث مع سيد قطب، فقد جسد القدرة على تمثيل الخط العام للحركة فكريا وفقهيا ولكن من دون الجمود عليه بل مع إعطائه طاقة تجديدية، فرغم أنه صار يمثل امتدادا فقهيا وفكريا وتربويا للإمام المؤسس للبنا إلا أنه لم يكن امتداد المقلد المتبع بل المجدد القادر على مخالفة إمامه ولكن خلاف التلميذ مع شيخه وليس خروجا عليه تماما كما فعل فى رفضه لما ذهب إليه البنا من منع المرأة من حقوقها السياسية، أو رفضه لموقف البنا الرافض للأحزاب والحزبية، أو خلافه مع ما ذهب إليه البنا من إمكان تلبس الجن بجسد الإنسان. والقرضاوى يسوق اجتهاداته فى هذا الصدد فى سياق المجتهد الذى يكمل على خطى شيخه ولكنه يخالفه فى بعض اجتهاداته دون أن يمنعه ذلك من الإقرار له بالفضل والتقدمة.

أما أكثر ما تميز القرضاوى به فى سياق صياغته لعلاقته مع الإخوان فهو قدرته المذهلة على تحديد موقعه المناسب له فى الحركة وتطوير هذا الموقع وفق تطوره الشخصى وبحيث يتناسب مشروعه الخاص مع مشروع الحركة العام.



مبكرا حدد القرضاوى موقعه فى الحركة واختار أن يكون عمله فيما يتصل بتخصصه ومجال اهتمامه ونبوغه، فعمل فى قسم نشر الدعوة الذى يتناسب واهتماماته وملكاته الذاتية، وحين التحق بقسم الاتصال بالعالم الإسلامى ظل عمله داخل القسم منصبا على نشر الدعوة خارج القطر المصرى ولم يكن عملا تنظيميا. بل إن القرضاوى لم يتردد دائما ومبكرا فى رفض العمل التنظيمى إلا ما يتصل منه بمشروعه الدعوى الشرعى، لذلك فلم يرحب بتولى المهام التنظيمية وكان أول موقع تنظيمى قبله هو مسئولية الإشراف على الأزهر الشريف.

ثم للرجل قدرة تثير الإعجاب على أن يحدد وبدقة متى يبدأ التنظيم والعمل التنظيمى ومتى ينتهى فى حياته وأين يلتقى معه وأين يبتعد عنه، وهو قادر على استشعار التغيرات التى تطرأ أو التى يجب أن تتم على علاقته بالتنظيم حضورا وغيابا قربا وبعدا.

لذا لم يتردد الرجل الذى بدأ حياته فى جماعة الإخوان واعتقل بسببها مرتين أن يرفض منصب المرشد العام مرتين إحداهما وهو فى مقتبل حياته الدعوية وقبل أن يسطع نجمه. لقد رفض القرضاوى- حتى قبل أن يملأ الدنيا ويشغل الناس- منصب المرشد حين عرض عليه عام ١٩٧٦ الذى كان قد خلا بعد وفاة المرشد الثانى القاضى حسن الهضيبى وبقيت الجماعة مدة عامين من دون مرشد.. لقد أدرك القرضاوى مبكرا أن موقعه الصحيح لخدمة دعوته وفكرته ليس فى العمل التنظيمى بالجماعة حتى وإن كان فى قمة هرمه: منصب المرشد فكتب رسالته إلى الدكتور محمود أبى السعود عضو الهيئة التأسيسية الذى تولى عرض المنصب عليه قائلا:

(إنى أعتقد أن من مصلحة الدعوة التى أنتمى إليها، ومصلحة الإسلام عامة، الذى نذرت نفسى لخدمته: أن أظل مشتغلا بالعلم وبالبحث، لإتمام ما عندى من مشروعات علمية أراها مهمة ونافعة إن شاء الله.

وقد أتيح لى الآن - من خلال موقعى ومعرفة الناس بى - أن أتصل بالجمعيات العلمية فى مؤتمرات عربية وإسلامية وعالمية شتى. ومن الخير أن يستمر هذا الاتصال بعد أن فرضت على العزلة مدة طويلة فى مكان قصى منعزل.

إن جماعتنا لم تخل - ولن تخلو إن شاء الله - من الكفايات القادرة على قيادة السفينة بقوة وأمانة، ولن تعدموا (القوى الأمين) أو (الحفيظ العليم) فى صفوف الحركة، بعون الله).

ثم عاد وجدد الرفض مرة ثانية عام بعد وفاة المرشد الخامس مصطفى مشهور حين عرض عليه المأمون الهضيبى التنازل عن المنصب له إذا ما قبل قيادة الجماعة، واعتبر القرضاوى وقتها أنه قد صار ملكا للأمة كلها بما يمنعه من أن يحصر نفسه فى جماعة أو تنظيم ولو كان بحجم وانتشار وتأثير الإخوان المسلمين... ولم يكن القرضاوى يقارب الأمر من منطق برجماتى بقدر ما كان يقدر بدقة موقعه المفترض من الجماعة ويستشعر التغيرات التى تطرأ عليه وتلزمه.

وقد استطاع القرضاوى الانتقال فى علاقته بالتنظيم من موقع التبعية أو الانضباط التنظيمى إلى لعب دور الإلكترون الحر الذى ينتمى إلى الحركة ولكن دون أن يقع أسير منطقها التنظيمى، لذا فقد ظل الجميع يعرفون القرضاوى كواحد من جماعة الإخوان دون أن يسألوا عن موقعه التنظيمى أو وضعيته قبولا ورفضا من قيادة التنظيم. ومع الزمن صار مثل هذا التساؤل يقابل بسخرية إما لأن الإجابة عنه تبدو بديهية أو لأنها صعبة.. لذلك تحول القرضاوى إلى مرشد لأبناء الجماعة وجمهورها دون سؤال منهم عن موقعه التنظيمى داخلها.

كما امتلك القرضاوى كذلك القدرة على تجاوز الإطار التنظيمى وعقباته ولكن دون الوقوع فى مأزق الاضطرار للخروج عليه ومن ثم الاصطدام به، فهو استطاع إنجاز انتقال هادئ من المركز إلى التخوم ومن التخوم إلى خارج التنظيم بتدرج ودون صدام، لذلك لم يعرف عنه خروج تنظيمى رغم أنه حدث، ولم يتطرق جمهور الإخوان إلى السؤال عن علاقته بالتنظيم رغم أنه خارج التنظيم فعلا، بل وربما اكتشف الإخوان- فيما بعد- أنه من الأفضل عدم إثارة هذا السؤال الذى يسىء لمن يطرحه ولن يترتب عليه أى فعل أو موقف من الرجل إيجابا ولا سلبا.

لقد أدى امتلاك القرضاوى لهذه القدرة فى صياغة علاقة خاصة مع التنظيم إلى تجاوزه الإطار الإخوانى تنظيما وحركة إلى مواقع أخرى لم تكن مفتوحة فيما قبل أمام المدرسة الإخوانية مثلما هو الحال مع تيار السلفية الإصلاحية. فصار القرضاوى مقبولا بل وأحيانا مرجعا معتمدا لدى تيار السلفية الإصلاحية فى السعودية ودول الخليج، وصارت بينه وبين رموزها صلات قوية كما هو الحال مع الشيخ سلمان بن فهد العودة وسفر الحوالى وعائض القرنى..ربما لم يحدث هذا مع شيخ «إخوانى» غير القرضاوى، وهو عكس ما جرى - مثلا- مع الشيخ محمد الغزالى رغم وحدة الفكر التى تجمعهما حتى التطابق. ولم يكن مرد الأمر إلى حدة الغزالى وقسوته فى نقد السلفية بما جر عليه خصومات وأشعل بينه وبينها المعارك، بل لقدرة خاصة لدى القرضاوى فى إدارة العلاقة مع الفاعلين الإسلاميين بما يجعله قادرا ليس فقط على تجاوز الانتماء التنظيمى وما قد يترتب عليه من إشكالات بل وتجاوز الانتماء الفكرى والمذهبى بما يسمح له بتجاوز مظلته التنظيمية والحركية لمخاطبة آخرين من خارجها. ■

■ شهدت العقود الأخيرة من القرن العشرين صراعًا على الإسلام: عقيدة وشريعة ومرجعية، فقد نشب صراع بين الأنظمة القائمة وحركات الإسلام السياسي، كما نشب صراع بين الإصلاحيين والتقليديين والأصوليين. ولا يزال ذلك الصراع قائمًا عبر أشكال مختلفة. ومرد ذلك كله إلى مساحة التصورات وعالم الأفكار، وفى القلب منه تقع مسألة المرجعية التى يتم التنازع فيها وعليها، وتحديدًا فى الإسلام السنى.

القرضاوى مرجعا

معتز الخطيب

١ - السياق التاريخى:

سقطت الخلافة الإسلامية فى النصف الأول من القرن العشرين، وبعد الاستقلال عن الاستعمار نشأت الدولة الوطنية فى العالم العربى، وحين صِيغت الدساتير فى تلك الدول وُضع نص - فى معظمها - يفيد بأن دين الدولة الرسمى هو الإسلام، والشريعة الإسلامية هى مصدر رئيس أو المصدر الرئيس من مصادر التشريع فيها. ومع ذلك نشب صراع حادّ بين تلك السلطات والتيار الأصولى حول حقيقة «إسلامية» الدولة، ونشأت أطروحة «الدولة الإسلامية» التى تتلخص مهمتها فى تطبيق الشريعة، وتتفق على هذا المطلب جميع حركات الإسلام السياسى وإن اختلفت فى وسائل تنفيذه.

وفى ظل ذلك الصراع والجدل الذى كان يدور معه، كانت فكرة المرجعية تشغل المركز فيه، ففى بعض الأحيان حافظت المؤسسة الدينية على استقلاليتها عن السلطة القائمة، ومارست سلطتها بموازاة السلطة السياسية، وفى أحيان أخرى لجأت السلطة السياسية إلى استتباع المؤسسات الدينية لأجهزة الدولة، فأنشأ منافسوها مرجعيات دينية موازية، كثيرًا ما اكتسبت شعبيتها من استقلالها عن الدولة.

المرجعية فى الإسلام السنى تقوم - فى تكونها ومسارها التاريخى - على مرجعية فكرية غير مرتبطة بأشخاص، ومع وجود السلطة الإسلامية - تاريخيًا - والتى يتمتع فيها الفقه الإسلامى - على اختلاف مذاهبه - بسلطة واسعة وفاعلية كبيرة فى المجتمع: اتسع نطاق تلك المرجعية المرتبطة بمنظومة فكرية يعود الفضل فى تشكّلها إلى تراكم معرفى تاريخى توارد عليه علماء كثيرون.

كان الفقه - وهو ينتظم جميع أفعال المكلّفين المسلمين - يقع فى مركز العلوم، وحياة المجتمع الإسلامى، وتتلخص مهامه فى ثلاث: التطبيق فى المحاكم والقضاء، وأنه معيار المؤمنين فى تصرفاتهم، وكذلك هو مصدر المشروعية للمجتمع والدولة.

فالفقه هو الذى كان يقوم بدور المشرّع وليس الدولة، وسلطة الفقهاء كانت سارية على الدولة: فهو مصدر الشرعية للأفراد والمجتمع والسلطة. ومن هنا لم تستطع معظم الدساتير الحديثة أن تتجاهل مرجعية (الشريعة الإسلامية)، لكن بقى ذلك على نطاق ضيق وغير فاعل فى أغلب الأحيان، وهذا ما أدى إلى انتشار مصطلح «الشريعة» مع الحديث عن فكرة «الدولة الإسلامية» و«الصحوة الإسلامية» بهدف إعادة الطابع الإسلامى للحياة العامة، وهنا كان اللجوء إلى الفقه للتعرف على حلول مناسبة لأسئلة الناس والعصر.

شكلت تلك الشريعة الشغلَ الشاغل للشيخ يوسف القرضاوى، فمهمة الدولة الإسلامية تطبيق الشريعة، وألف كتابًا سماه «المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية»، كما سمى برنامجه الشهير عبر قناة الجزيرة الفضائية «الشريعة والحياة». والشريعة هنا ليست تطبيق قوانين العقوبات الإسلامية، بل إعادة الطابع الإسلامى للحياة، وهو ما يجسده تعبير «الحفاظ على الهوية» الذى انشغل به الشيخ كثيرًا. فمصطلح «الشريعة» يحمل أبعادًا سياسية: خاصة أنه انتشر فى ظل الصراع على الإسلام الذى كان يتوزع على اتجاهات ثلاثة هى: خطاب يعتبر الإسلام المرجعية الشاملة، ومن أبرز رموزه القرضاوى، وخطاب الدولة والمؤسسات الدينية التقليدية التى كانت تسعى لاحتواء الإسلام، والخطاب العلمانى الذى تحول لاحقًا إلى ممارسة تجديد الدين لمحاولة كسب معركته على أرض خصومه.

٢ - مكونات المرجعية

والجدال بين تيارى المحافظة والتجديد كان يدور على ساحة الشريعة - بمعناها الشامل - ومحورُها الفقهُ الإسلامى. وهنا يبرز الدور الذى أسهم به القرضاوى (إلى جانب شخصيات أخرى كالشيخ محمد الغزالى) فى بناء مرجعيته وخطابه عبر أكثر من نصف قرن. فوسطيته التى تحدث عنها كثيرًا قامت على حلول توفيقية وتصالحية، جمعت بين المحافظة والتجديد بعد أن نشأ صراع بينهما منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر. وهو فى هذا استطاع أن يُشيع خطابًا معاصرًا يستثمر فيه المصطلحات الحديثة فى صوغ المقولات الإسلامية التراثية فى سياق وعى ساد لدى العلمانيين بلا معقولية الدين، وأنه إحالة إلى التخلف. كما أن جزءًا كبيرًا من خطاب الشيخ كان - على رغم مرونته تجاه الغرب - بهدف الحفاظ على الهوية ومقاومة التغريب الذى هو «تحولٌ روحى وفكرى باتجاه ديانة الغرب» الدنيوية على حد تعبير جيرار ليكلرك.



وعلى المستوى الفقهى، استطاع القرضاوى أن يُحدث مقولات جريئةً فى الفقه التقليدى، ليُضفى عليه طابع المعاصرة، وليبث الفاعلية فيه فيستعيد دوره فى الحياة العامة بعد أن أقصته الدولة الوطنية، ومن هنا شكّل كتابه الأول «الحلال والحرام» (كَتَبه سنة ١٩٥٩م) مساهمة بارزة استطاع من خلاله أن يوسّع دائرة «الحلال» ليجعل من الفقه أقلّ عبئًا على المسلم فى حياته المعاصرة، الأمر الذى أسهم فى انتشاره الكبير فى الشرق والغرب، وأدى إلى اعتماد كثير من المسلمين فتاواه، وهذا أحد الأسباب التى جعلت منه أحد أهم رموز «الصحوة الإسلامية» التى أقلقت العلمانيين الذين كان يخوض معاركه الفكرية معهم.

وفيما يخص الفقه السياسى الذى ضمر فى الفقه التقليدى، فقد استطاع أن يُسهم فى تنميته بشكل واضح من خلال بحثه فى مسائل الذمة والأقليات والدولة الإسلامية والحريات وكذلك فى المجال الاقتصادى والبنوك الإسلامية، ومعالجة الفقر وغير ذلك مما يصب فى نصرة فكرة «شمولية الإسلام» التى وإن لم يكن منشئَها، إلا أنه كان - فى تقديرى - مَن استطاع أن يحولَها إلى وعى شعبى عامّ، بأن جعل من الإسلام نظام حياة لجمهور كبير من المسلمين.

وهو فى سبيل ذلك كله، كان يجرؤ على اقتحام مساحات سكت عنها غيره، أو لم يتجرأ على الخوض فيها، وكانت توجهاته وأقواله تعكس استجابة جيدة لتحديات العصر، ومعرفة جيدة بالواقع، من خلال ما أسماه «فقه التيسير» إلى جانب أنواع أخرى من الفقه، مثل «فقه الأولويات» و«فقه الأقليات» و«فقه المقاصد» التى أصبحت (إلى جانب غيرها من المقولات: الدولة، الحريات، الديمقراطية، شمولية الإسلام ...) جزءًا من الخطاب الإسلامى المعاصر ككل.

وثمة عوامل كثيرة ساهمت فى تكوّن مرجعيته، لعل من أبرزها: موسوعيته، فقد شارك وأسهم فى علوم كثيرة، إلى

جانب سهولة خطابه الذى استطاع أن يقرب الكثير من الأفكار لأذهان الناس، فأنشأ - إلى جانب الغزالى فيما يخص الفكر السياسى تحديدًا- تيارًا عريضًا يستطيع الآن أن يحركه معه إذا تحرك، ويمكن أن يوصف بالتيار الغالب أو الرئيسى. فقد استطاع بنشاطه الواسع جدًا: عبر العلوم المختلفة، والندوات والمؤتمرات والمنظمات الكثيرة التى يشارك فيها أو يرأسها، أن يكوّن حالة يمكن البناء عليها فى تكوين ذلك التيار الأساسى.

إلى ذلك فإن حرية الحركة والنشاط التى أتيحت له فى قطر أسهمت فى تكوين مرجعيته، فقد جاب العالم كله انطلاقًا منها، وكان يحرص فى رحلاته على إقامة الصلات العلمية مع مختلف العلماء، وكذلك مع عدد من المسئولين السياسيين، ومع هذا فإن ازدواجية علاقته بالسلطتين العلمية والسياسية لم يجعله يذوب فى واحدة منهما، فحافظ على قدر كبير من استقلاليته، ومن هنا نبعت قوة مرجعيته من أمرين: اقتناع الناس بأفكاره، وقدرته على إبقاء الاحترام له ولمشروعيته وشعبيته فى ظل فساد عدد من العلماء، أو استتباعهم لمؤسسات السلطة، وكذلك فى ظل غياب عدد من الرموز العلمية المؤثرة كالغزالى والشعراوى والطنطاوى وآخرين (وكلهم كان له حضور إعلامى)، فضلاً عن انحسار مرجعية الأزهر لأسباب عديدة.



ولم يكن حرصه على إنشاء مرجعية عُلمائية «عالمية» - تجسدت لاحقًا فى (الاتحاد العالمى لعلماء المسلمين) برئاسته - خارجًا عن دائرة تحركاته وواقع تأثيره، فقد قابَلَ موسوعيته العلمية بمكانة مرموقة لدى العلماء والشعوب الذين التقاهم، وهم لا يُحصَون، وعلى الخصوص: انشغاله بمسلمى الغرب والشرق معًا، سعيًا لتجسيد «الأمة الإسلامية» التى يتحدث عنها باستمرار ويجتهد لأجل وحدتها. وهو هنا لا يغادر الوعى التاريخى بدور العالم فى الحياة والمجتمع، ففى حين انحسر الفقه عن الحياة العامة وتَقَلّص دور العالم (الدينى) فى المجتمع بفعل عوامل عديدة: نجد القرضاوى يستصحب مرجعية الفقيه ودور المفكر المنشغل بقضايا الأمة، فنجده حاضرًا فى القضايا الكبرى ومعبرًا عن موقفه منها ومُعبِّئًا الجماهير لأجل ذلك.

شعبيته الكبيرة والواسعة: فئات وجغرافيًا، انبنت من خلال عوامل عديدة، فقبل الإعلام تكونت من خلال كتاباته الكثيرة، وسفره الدائم، وعلاقته بالإخوان المسلمين والحركات الإسلامية ككل. ومع الإعلام توسعت شعبيته كثيرًا بفعل حرصه على استخدام التقنيات الحديثة فى نشر خطابه وتدعيم مرجعيته، ومن هنا كان لفضائية الجزيرة، وموقع «إسلام أونلاين» وموقعه الشخصى على الإنترنت: دورٌ مهم فى ذلك؛ إذ شكّل كلّ ذلك منابرَ غير تقليدية وذات جماهيرية كبيرة يستطيع مخاطبتها وإيصال أفكاره إليها. وهو بقى محافظًا على استخدام تلك المنابر جميعًا جنبًا إلى جنب، التقليدى منها وغير التقليدى (خطبة الجمعة، الحوارات الصحفية، الكتب والمنشورات، الإنترنت، الفضائيات، الدروس العامة فى المساجد، المؤتمرات، والمحاضرات، والمؤسسات الأهلية ...).

٣ ـ مفهوم المرجعية

وهكذا أسفر نشاط الشيخ القرضاوى عن تحوّل فكرة المرجعية من المنظومة إلى الشخص بما يمثله من «توجه» فى ظل السياق التاريخى الذى شرحناه. وهذا ما دفع شخصًا مثل حسن نصر الله (الأمين العام لحزب الله) إلى وصفه بأنه «يمثل ما يشبه المرجعية عندنا»، ويقصد المرجعية الشيعية، لكن مرجعية القرضاوى ليست من نمط المرجعية الشيعية بالتأكيد، ووعيه بذلك كان سبب تفكيره بإنشاء مرجعية «عالمية» تمثلت فى الاتحاد العالمى لعلماء المسلمين. فمرجعية القرضاوى ليست إلزامية تفرضها البنية الكهنوتية كما لدى المرجعية الشيعية، وإنما هى مرجعية اختيارية فرضتها عوامل عديدة كما شرحناها: شخصية وعلمية وإعلامية وسياسية. ومن هنا باتت تحرص معظم المؤسسات أو النشاطات العلمية والخيرية على وجود اسم القرضاوى فيها بما يمنحه من مصداقية ومشروعية لها.

وأحسب أن وفاة القرضاوى الذى يبلغ الثمانين سنة الآن، ستطرح بعض التحديات الصعبة، فلا أعتقد بوجود شخصية موازية له بكل مكوناته السابقة، مؤهلة لأن تشغل الأدوار العديدة التى اضطلع بها مجتمعةً، كما أن سؤال من ينوب عنه فى كل تلك المؤسسات التى أقامها سيكون سؤالاً صعبًا للغاية، فهو لم ينشئ تلاميذ شخصيين، وإن كان أنشأ مدرسة فكرية، وهذا - من المحتمل - أن يعيد المرجعية إلى مرجعية الأفكار والمنظومة الفكرية من جديد. ■

كتــاب الزاويــة

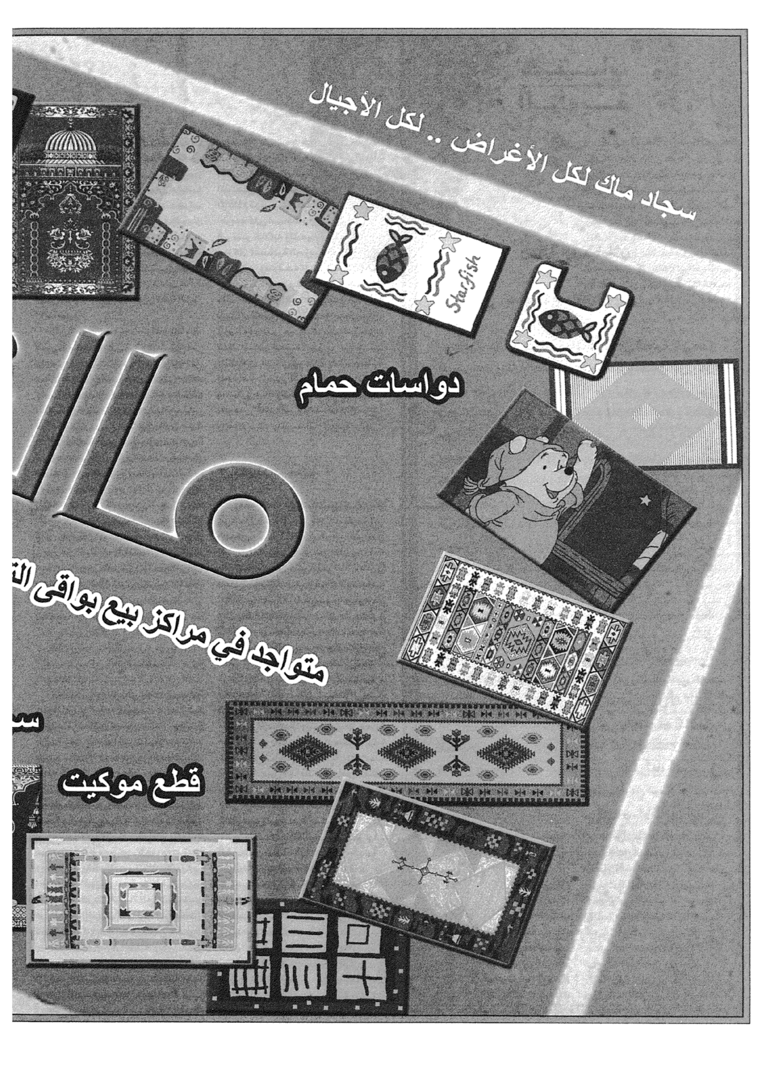
رسالة ابن فضلان

عندما يسافر الروس!

قال أحمد بن فضلان: وساعة توافى سفنهم إلى هذا المرسى يخرج كل واحد منهم ومعه خبز ولحم وبصل ولبن ونبيذ، حتى يوافى خشبة طويلة منصوبة. لها وجه يشبه وجه الإنسان، وحولها صور صغار، وخلف تلك الصور خشب طوال قد نصبت فى الأرض. فيوافى إلى الصورة الكبيرة ويسجد لها، ثم يقول لها: «يا رب قد جئت من بلد بعيد، ومعى من الجوارى كذا وكذا رأسًا، ومن السمور كذا وكذا جلدًا»، حتى يذكر جميع ما قدم معه من تجاربه. ثم يقول: «وجئتك بهذه الهدية». ثم يترك الذى معه بين يدى الخشبة - ويقول: «أريد أن ترزقنى تاجرًا معه دنانير ودراهم كثيرة فيشترى منى كل ما أريد ولا يخالفنى فيما أقول». ثم ينصرف.

فإذا تعسر عليه بيعه وطالت أيامه. عاد بهدية ثانية وثالثة. فإن تعذر ما يريد، حمل إلى كل صورة من تلك الصور الصغار هدية، وسألها الشفاعة، وقال: «هؤلاء نساء ربنا وبناته وبنوه»، لايزال يطلب إلى صورة صورة يسألها، ويستشفع بها ويتضرع بين يديها، فربما تسهل له البيع فباع، فيقول: «قد قضى ربى حاجتى، وأحتاج أن أكافيه». فيعمد إلى عدة من الغنم أو البقر فيقتلها ويتصدق ببعض اللحم، ويحمل الباقى فيطرحه بين يدى تلك الخشبة الكبيرة والصغار التى حولها. ويعلق رؤوس البقر أو الغنم على ذلك الخشب المنصوب فى الأرض. فإذا كان الليل وافت الكلاب فأكلت جميع ذلك. فيقول الذى فعله: «قد رضى ربى عنى وأكل هديتى!».





سجاد ماك لكل الأغراض .. لكل الأجيال
Starfish
دواسات حمام
متواجد في مراكز بيع بواقي ال
قطع موكيت



سجاد أطفال
ISO 9001:2000
SGS
ISO 14001
SGS
ISO 18001
SGS
صدير المنتشرة في كل ارجاء مصر
شرقى
مطبوع
مشايات
ادة صلى
www.maccarpet.com

اللطائف و القطائف

لله در قطائف محشوة من فستق دعت النواظر واليدا
شبهتها لما بدت فى صحنها بحقاق عاج قد حشين زبرجدا



محمد معوض النجار

■■ رمضان شهر القرآن والعبادة والصوم والبر والإحسان فيه تصفو النفوس وتتآلف وتكثر الاحتفالات بلياليه المباركة حيث يصلى القيام ويتلى القرآن.. وتكثر ولائم الإفطار التى انتشرت فى كل أقطار العالم مسلمة وغير مسلمة. ويمتاز رمضان بأن له ألوانا من الأطعمة يقبل الناس فيه على تناولها ولعل من أشهر هذه الأطعمة حلوى الكنافة وحلوى القطائف.

ولقد أفرد الإمام السيوطى إحدى رسائله للكنافة والقطائف وأخرجها باسم «منهل اللطائف فى الكنافة والقطائف».

والإمام عبد الرحمن بن أبى بكر وله نسب طويل لا داعى لذكره المشهور بجلال الدين السيوطى، والسيوطى من سُيوط وهى لغة فى أسيوط، حيث ولد سنة تسع وأربعين وثمانمائة للهجرة الموافقة لسنة أربع وأربعين وأربعمائة بعد الألف للميلاد وفى مقدمة رسالة منهل اللطائف نجد أن تاريخ ميلاده كان سنة ثمان وأربعين وثمانمائة إلا أن مقدمة كتاب التحدث بنعمة الله للدكتور عوض الغبارى[1] والدكتور عصام عيد فهمى فى مقدمة كتاب أصول النحو عند السيوطى يذكر أن تاريخ الميلاد سنة تسع وأربعين[2] وقد توفى أبوه بعد أن انتقلوا للقاهرة وسن السيوطى ثمانية أعوام وقد دفن السيوطى بالقاهرة سنة إحدى عشرة وتسعمائة للهجرة. وقد كان والد السيوطى عالما وله مصنفات وأخذ عنه الكثيرون ويذكره السيوطى بأنه كان صالحا يختم المصحف كل أسبوع.. أما الشيخ السيوطى المدفون بأسيوط فهو الجد التاسع للإمام السيوطى ويسمى الشيخ همام وكان متصوفا من أصحاب الأحوال.

رغم أن السيوطى قد نشأ يتيما وفقد إخوته وأولاده فيقول فى نبرة حزينة «فكذا غالب إخوتى وأولادى ماتوا شهداء[3].. فقد مات أولاده جميعا فى حياته وكان له ابن يسمى ضياء الدين يحضر الدروس مع السيوطى عند بعض الشيوخ لطلب العلم وقد توفى فى حياة السيوطى، وآخر أولاده فتاة ماتت قبل موته بحوالى عام ونصف ورغم ذلك فإن السيوطى كان يمتاز بثلاث صفات:

أ) الإيمان القوى حتى أنه اعتزل قرابة العشرين عاما متفرغا للعبادة.

ب) الروح العلمية التى تجعله يذكر إيجابيات خصمه كما فعل مع الجوجرى بل ويصف بعض مؤلفاته (مؤلفات السيوطى) بقوله «لا أعتد بها لأنها عن طريق البطالين الذين ليس لهم اعتناء إلا بالرواية المحضة ألفتها فى زمن السماع وطلب الإجازات» أى زمان التلمذة مع أنها مشتملة على فوائد بالنسبة لما يكتبه الغير[4] وقد كان السيوطى يرى أنه لابد لكل نقل من ذكر مصدره بل مصادره وألا يلقى الكلام على عواهنه والدقة فى النقل والأخذ مع التحقيق والتدقيق.

ج) إلى جانب أنه عالم متبحر برع فى أغلب علوم زمانه كعلوم اللغة والفقه والحديث والتفسير والبديع والتاريخ وأهدى للمكتبة العربية فى هذه الأفرع أو الفنون كما كان يسميها، أمهات الكتب التى تعد كلها من المراجع الهامة كالجامع الكبير والإتقان فى علوم القرآن والمزهر وحسن المحاضرة.. كان السيوطى خفيف الروح وكان شاعرا وأديبا وليس أدل على خفة روحه من أسماء بعض مصنفاته مثل «الكاوى فى تاريخ السخاوى» و«تعريف الأعجم بحروف المعجم» و«المصابيح فى صلاة التراويح»، «الشماريخ فى علم التاريخ»، «اللفظ الجوهرى فى ردخباط الجوجرى».. هذا عدا ما نجده من استعمال التورية فى شعره ونثره وقد ألف فى نوادر قراقوش[5] وكم هى ظريفة تلك النوادر.

ويخيل إليك وأنت تقرأ فى رسائل السيوطى ومقاماته أنك لست فى آخر عصر سلاطين المماليك بل إنك فى الثلاثين والأربعين من القرن الماضى حيث ازدهرت الصحافة الأدبية ونشبت المعارك الأدبية الضارية التى دارت بين الأدباء الكبار من أمثال الرافعى والعقاد وطه حسين وزكى مبارك. كانت الحياة الثقافية والفكرية فى عهد السيوطى موارة لا تهدأ، يكثر فيها الأخذ والرد... ونجد السيوطى فى أسلوبه واضحا جليا، حقا أنه يستخدم السجع ولكنه قد يتخلى عنه.

والعجيب فى أمر السيوطى أنه يذكر شيوخه فى التحدث بنعمة الله فيذكر مائة وثلاثين عالما أحصيت فيهم ثلاثا وثلاثين سيدة ويقول عنهم «فهؤلاء مائة وثلاثون هم عوالى شيوخى فى الرواية على اختلاف طبقاتهم»[6].

شيوخه العوالى بينهم ثلاث وثلاثون سيدة منذ أكثر من خمسمائة عام أليس هذا عجيبا ويجعلنا نعيد النظر فى وضع المرأة فى تاريخنا؟

وقد كان السيوطى عالما مجددا رافضا لإغلاق باب الاجتهاد فنرى له مؤلفى «الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد فى كل عصر فرض»، «تقرير الاستناد فى تيسير الاجتهاد» بل ونجد له فتوى فتحت عليه باب معركة كبرى، وذلك وكأنه من مؤسسى إحدى منظمات الحفاظ على البيئة فى عصرنا الذى نعيشه الآن، إذ أفتى بمنع البناء على النيل لأن ذلك يفسد ماء النيل ويشوه منظره فتعرض له ابن الكركى الذى يقال أن بيته كان قد برز على النيل بروزا واضحا، وادعى ابن الكركى أن السيوطى يفتى بهدم مقياس الروضة فألف السيوطى فى ذلك مقامة باسم «طرز العمامة».

وقد نشأ السيوطى فى عصر سادت فيه الفتن والقلاقل وكثرة تنازع أمراء المماليك فيما بينهم كى يصلوا إلى كرسى السلطنة، فعاصر أحد عشر سلطانا إلا أن السلاطين الذين أدركهم وعيه هم يلباى والظاهر نمرتبغا والأشرف سيف النصر قايتباى وقد كان من السلاطين الأقوياء والناصر محمد بن قايتباى ثم الظاهر قنصوه ثم الأشرف جامبلاط ثم العادل طومان باى بن قنصوه وهؤلاء السلاطين الأربعة مدة حكمهم جميعا لا تصل لخمس سنوات ثم جاء السلطان قنصوه الغورى، وفى عصره توفى الإمام السيوطى. وهذه الفترة كثرت فيها الفتن والأوبئة وارتفعت فيها الأسعار وشحت الأقوات وقل الفيضان إلا أن الحركة الثقافية والفكرية كانت مزدهرة فلقد أصبحت مصر موئلا للعلماء وألفت فيه الموسوعات مثل السلوك للمقريزى والنجوم الزاهرة لابن تغرى بردى. نهاية الارب فى فنون


حلمي التوني 2007



الأدب للنويري وصبح الأعشى للقلقشندي وقد أثرى علماء ذلك العصر الثقافة العربية والإسلامية بمؤلفاتهم وكان آخرهم ابن إياس الحنفي الحموي مؤلف بدائع الزهور في وقائع الدهور وهو تلميذ الإمام السيوطي وكان السيوطي أحد أبرز مظاهر تلك النهضة وقد دفعت مكانة السيوطي العلمية أن يعد نفسه لأن يكون رجل المائة الذي يجدد للأمة دينها وخاصة وأنه قد علّم ودرّس في أكبر مدارس القاهرة كالمسجد الطولوني والمدرسة الشيخونية والخانقاه البيبرسية[٧].



مؤلفات السيوطي البعض جعلها ثلاثمائة مؤلف ومنهم جورجي زيدان والسيوطي نفسه والبعض قال إن مؤلفاته ستمائة مؤلف منهم ابن إياس المؤرخ[٨] وخير الدين الزركلي ود. طاهر حموده وأوصلها إياد خالد الطباع إلى أربعة وتسعين ومائة بعد الألف والحق أن للسيوطي في مؤلفاته كتبا ورسائل ومقامات كان يعطي صورة لما يدور بنفسه ومجتمعه ففي رده على السخاوي «وقد أبان عن نفسه بالحجج المقنعة وبالأسلوب الذي يفيض سخرية ومرارة مخلصا للعلم والحق منزها نفسه عن سرقة كتب غيره كما ادعى السخاوي»[٩].

الرسالة... صدرت في أربع وستين صفحة من الحجم المتوسط ولكن الأربع عشرة الأولى عبارة عن مقدمة والأربع عشرة الأخيرة عن الفهارس وبذلك تكون الرسالة من صفحة خمس عشرة إلى الصفحة خمسين والتحقيق لمحمود نصار ومراجعة أحمد عبد التواب عوض والناشر دار الفضيلة وتقول المقدمة أن السيوطي حين ألف حسن المحاضرة لم يذكر اسم منهل اللطائف وكذلك لم أجد اسم منهل اللطائف في كتاب التحدث بنعمة الله[١٠]».

وتقول مقدمة منهل اللطائف في الكنافة والقطائف «ورد ذكر المؤلف في مرجعين صنفا في ذكر مؤلفات السيوطي وأماكن وجودها وهو بعنوان» دليل مخطوطات السيوطي وأماكن وجودها «صنفه الأستاذ أحمد الخازندار مسئول مكتبة المخطوطات العربية جامعة الكويت، والأستاذ محمد إبراهيم الشيباني مسئول لجنة المخطوطات جمعية إحياء التراث وطبع الكتاب في طبعته الأولى سنة ١٤٠٣ هـ، سنة١٩٨٣م بمكتبة ابن تيمية[١١]».

وفي مقدمة المصنف يذكر السيوطي «قال الجوهري في الصحاح القطيفة دثار مخمل والجمع قطايف وقطف ومنه القطيفة التي تؤكل. ويقول أما الكنافة فلم يذكرها أحد من أئمة اللغة ولا في الألفاظ اللغوية ما يصلح أن يكون مادة لها والذي يظهر أنها لفظ أعجمي أو يوناني»[١٢].

وينقل السيوطي عن ابن فضل الله في المسالك «كان معاوية - رضي الله عنه - يجوع جوعا شديدا فشكا ذلك إلى محمد بن آثال الطبيب فاتخذ له الكنافة يأكلها في السحر فهو أول من اتخذها»[١٣].

وأنا أشك في أن معاوية أول من اتخذها وأن الطبيب محمد بن أثال قد اخترع الكنافة اختراعا كذلك أعتقد أن الكنافة ذات أصل عربي. ففي مادة كنف بلسان العرب نجد «يضع عليه كنفه يستره وتكنفوه واكتنفوه أحاطوا به والكنيف الترس السترة والحظيرة للإبل والغنم لأنها تحيط بها إذن فالكنف هو الإحاطة والكنافة مدورة تحيط بوسط» الصانية التي تعمل بها ويجوز أن تكون لأنها تلف حول حشوها فلقد قال عمر - رضي الله عنه - عن عبد الله بن مسعود «كنيف ملأ علما»[١٤].

وكذلك معنى القطائف فإن لسان العرب له رأى آخر غير القطيفة فيقول صاحب اللسان القطف ما قطف من الثمر والجمع قطوف وهو اسم لكل ما يقطف كالذبح والطحن فعلى هذا شبهت بالثمار، وأسماء الحلوى قد تتخذ أسماء الثمار مثل بلح الشام.. وهذا معنى مقبول ويقول ابن منظور نقلا عن أبي حنيفة القطف ضرب من شجر الجبل وهو مثل شجر الأجاص في القدر ورقته خضراء مُعرضَة حمراء الأطراف خشناء وانظر إلى قول أبي حنيفة «ورقته خضراء معرضة حمراء الأطراف» ألا تشبه تلك الورقة واحدة القطائف. هذا والله أعلم ورحم الله السيوطي ورحمني[١٥].

يقول مؤرخو الأدب عن العصر العباسي الثاني إن من الموضوعات الشعرية التي تناولها شعراء ذلك العصر وصف الأطعمة وصانعيها

فهذا ابن الرومي يقول في وصف خباز:

إن أنس لا أنسى خبازا مررت به
يدحو الرقاقة مثل اللمح للبصر
ما بين رؤيتها في كفه كرة
ومابين رؤيتها كوراء كالقَمر
إلا بمقدار ما تنداح دائرة
في لجة الماء يلقى فيه بالحجر[١٦]

وقال أيضا ابن الرومي:

وخبيصة صفراء دينارية
ثمنا ولونا زفها لك جؤذر
عظمت فكادت أن تكون إوزة
وثوت فكاد إهابها يتفطر

وقال في اللوزينج:

يخطئني منك لوزينج
إذا بدا أعجب أو عجبا
تغلق الشهوة أبوابها
إلا أبت زلفاه ان يحجبا

وقال أحمد بن يحيى في القطائف:

قطائف قد حشيت باللوز
والسكر الماذي حشو الموز
تسبح في آذي دهن الجوز
سررت لما وقفت في جوز

وقال ابن الرومي في القطائف:

دانت قطائف بعد ذاك لطائف
ترضَى اللهاةُ بها وترضى الحنجر
ضَحِك العيون من الطّبرزد فوقها
دَمع العيون من الدهّان يعصر



ومن الأمور التي يمكن أن تلاحظ أن الشعراء العباسيين قد أولعوا بالحديث عن القطائف ولم يذكروا الكنافة ولعل ذلك راجع إلى أن الكنافة طعام شامي أموي وكراهة العباسيين للأمويين شديدة خاصة أن أغلب الأبيات السابقة قد أنشدت في مجلس الخليفة العباسي المكتفي.

إذن لماذا لم يذكر شعراء بني أمية الكنافة؟

شغل الأمويون شعراءهم بالنقائض، وشغل الشعراء بالفرق، كالشيعة والخوارج والزبيريين.... إلخ.

قال نقاد الأدب إن الشعر في عصر المماليك والأتراك قد تناول الأغراض التافهة وذكروا مثالا لذلك أن شاعرا قال قصيدة فيمن أهداه تمرا واعتبر التمر غرضا تافها!! ترى ماذا يقولون لو عرفوا أن شاعرا عرف بشاعر الكنافة وهو أبو الحسين الجزار؟ ولندخل في رسالة السيوطي منهل اللطائف، من الملاحظ أن الرسالة قد اعتمدت على عدد قليل من الشعراء فعددهم لا يصل إلى العشرين ومن الظريف أن بعضهم قد تعصب للكنافة ومدحها وفضلها على القطائف وهو أبو الحسين الجزار ولكن السيوطي يذكر له أربعة أبيات في مدح القطائف:

يا من إذا الخطب دجا ليلةً
جَنّة انوارُ له اشرقت
سَقَت أياديك عروس المنا
حتى رأيناها وقد أذرفت
مهلا فإن السحب إذا واظبت
أرض بهتان الحيا أغرقت
قطائفي واظبها قطرها
فاستبحرت من بعدما شرّقت

وهو الذي قال في الكنافة وقد تخيلها حبيبة حسناء غاضبة تتهمه بحب القطائف فلذا غضبت عليه وصدته:

ومالي أرى وجه الكنافة مغضبا
ولولا رضاها لم أرد رمضانها
عجبت لها في رقة كيف أظهرت
على جفاء صدعني جفانها
ترى اتهمتني بالقطائف فاغتدت
تصد اعتقادا أن قلبي خانها
ومذ قاطعتني ما سمعت كلامها
لأن لساني لم يخاطب لسانها

وقال أيضا في الكنافة وكم كان ظريفا:

سقى الله أكناف الكنافة بالقطر
وجاد عليها سكرا دائم الدرّ



وتبا لأوقات المخلل إنها
تمر بلا نفع وتحسب من عمرى
اهيم غراما كلما ذكر الحمى
وليس الحمى إلا القطارة بالسعر
وأشتاق إن هبت رياح قطائف
السحور سجدا وهى عاطرة النشر
ولى زوجة إن تشتهى قاهرية
أقول لها ما القاهرية فى مصر(١٧)

ويذكر السيوطى للشاعر جمال الدين بن نباته هذه الأبيات التى ضمنها أشطرا من شعر الآخرين كما فى الشطر الأخير فى البيت الثالث:

ذكرتك والأسماء تذكر بالكُنَى
فلله يا أسما الكنافة والذكر
ولم أنس ليلات الكنافة قطرها
هو الحلو إلا أنه السحب الغر
تجود على ضعفى فاهتز فرحة
«كما انتفض العصفور بلله القطر»

ويقال إن أسما ابنته، وكان يحن لها مع الكنافة؛ فلقد كانت أسما مقيمة بدمشق وهو بالقاهرة وننتقل إلى شعراء القطائف.

فقال زين القضاه السكندرى:

لله درقطائف محشوة
من فستق دعت النواظر واليدا
شبهتها لما بدت فى صحنها
بحقاق عاج قد حشين زبرجدا

وقال بعضهم:

وقطائف مصفوفة فى الجام
كعصابة سجدت وراء إمام
فرش الطبرزد فوقها فكأنها
أُزر تُمدُ على ظهور نيام

وقال جمال الدين ابن نباته:

وقطائفٍ رقت جسوما مثلما
غلظت قلوبا وهى لى أحبابُ
تحلو فما تقلى فأشهد قطرها
الفياض أن يدنى على سحاب

وقال سعد الدين بن محمد بن الشيخ الصوفى محيى الدين بن عربى مفضلاً الكنافة:

غدت الكنافة بالقطائف تسخر
وتقول إنى بالفضيلة أجدر
طويت محاسنها لنشر محاسنى
كم بين ما يطوى وآخر ينشر
لحلاوتى تبدو وتلك خفية
وكذا لحلاوة فى البوادى أشهر

حقا.. إننا نجد فى هذه الأشعار أخطاء نحوية كما فى بيتى ابن نباته فروى باؤه مضمومة والذى يليه باؤه مكسورة وكذلك نجد ركاكة.. - وذلك شيئا لا ننكره - ولكننا نلمس ظرفا وخفة روح.. ألا تضحك مع ذلك الشاعر أبو الحسين الجزار الذى يقول وتبا لأوقات المخلل وألا ترق وتحن مع ابن نباته الذى ذكر ابنته النائية بدمشق حين رأى الكنافة.

ألا نستخلص من تلك الأبيات أنفسا ظريفة وروحا مصرية لطيفة، وكأن الله بعث بالكنافة والقطائف، ليصدق فيهما الشعراء التعبير عن أنفسهم وعن الظرف المصرى رغم ما قيل إنها أغراض تافهة عيبت عليهم وعلى عصرهم! إلا أنهم صدقوا فى التعبير عن لهفتهم إلى الكنافة والقطائف وأليست تلك الصورة صورة القطائف وهى مصفوفة طرفها الرقيق للأمام وطرفها المحشو الكبير للخلف كأنها مصلون وراء إمام.

ونجد فى الرسالة لغزا لزين الدين أبو كثير فى القطائف وهو لغز نثرى جاء فيه «ما اسم يعتنى الصائمون غالبا بتحصيله وتتنافس الأكابر فى جملته وتفصيله، خماسى الحروف فى الترصيف والترتيب مسطح الشكالة فى البساطة كرسى عند التركيب إذا حذف خمساه رأيته طائرا...

قال الصلاح الصفدى فكتبت الجواب وجهزت له منه صحنا.

أمولاى زين الدين منك مهتدى
نداه وإن كان الصلاح غدا يُهدِى
بعثت بلغز قد حلا منك لفظه
فأجمل ذكر القطر فضلا عن الشهدى
فسامح فقد أوضحته لك صورة
على أنه لابد من شرح ماعندى

وقال السيوطى نفسه فى لغز له نثرا وشعرا:

يشابه بيت العنكبوت، وله فى النحل رغبوت، يدب دبيب النمل فى الرمل، يسيل من عين القطر ويجرى من عيون كأنها عيون الخنساء تجرى على صخر، يجرى ثم يجمد ويكوى بالنار ويكمد... ويخالل القطر وله إلمام بكتاب القطر لابن هشام فهو لا يزال ينشد من قول من قال:

اسقنى شربة ألذ عليها
واسق بالله مثلها ابن هشام
عسلا باردا بماء سحاب
إننى لا أحب شرب المدام(١٨)

تبا لتلك الألغاز التى ابتلى بها شعراء العصر المملوكى والتركى والتى كان الهدف منها إظهار البراعة فى صناعة الكلام لا إظهار ما يعتمل فى النفس والتعبير عنها بصدق وقد أوردنا هذه الألغاز لأننا نتحدث عن رسالة منهل اللطائف وما حوته(١٩).

وقال الصلاح الصفدى فى قطائف كثيرة قليلة الحلاوة:

قطائف كثيرة لم تحو
قطرا وما اتت بطعم حلو
كأنها قول ابن معطى النحوى
عدتها الف خلت من حشو(٢٠)



ولا شك أن أمير هذه الرسالة ظرفا وخفة روح هو الشاعر أبو الحسين يحيى بن عبد العظيم الجزار المصرى الذى أرى أن من الواجب أن نلقى الضوء على حياته، ونستعين بذلك بمقال نشره الدكتور محمد رجب البيومى فى مقال نشره له الهلال فى عام تسعة وخمسين وتسعمائة وألف وكان وقتها مدرسا بالمدرسة الثانوية بالمنصورة ولم يكن قد حصل على درجة دكتور بعد(٢١).

فيقول الدكتور البيومى عن الجزار «وصلة الجزار برمضان صلة طريفة كشخصه الطريف، فقد كان ينتظر هذا الشهر المبارك لا ليفرغ لصومه ولا لصلاته كما يفعل الزهدة المتورعون، بل ليلتهم حلواه الجميلة ويتغزل فى كنافته وقطائفه وليستهدى المياسير من الناس نماذج لذيذة من مشتهياته ومغرياته، وشاعر يحتفل بمأكولات رمضان هذا الاحتفال جدير أن نتذكره فى شهر الصيام ليكون طرفة من طرائفه العذاب ويمضى الدكتور بيومى متحدثا عن شاعره: فقد نشأ فى أواخر العصر الأيوبى فمدح الملوك والوجهاء ونال الهبات الوافرة وذاع صيته فروى العامة شعره وقربه الخاصة فمازحهم وفاكههم وآكلهم وشاربهم وكانت الكنافة أحب طعام إليه يتلهف لها فى غيبتها تلهف العاشق ويبث شعره شجونه فى غيبتها وقد سبق أن أوردنا المقطوعة التى أولها «ومالى أرى وجه الكنافة مغضبا.. لقد طار ذكر الشاعر وتناشد الجميع أشعاره، وسر به أبوه سرورا عظيما، وكان والده هو الذى شجعه على قول الشعر وتعجب إذ تعجب لذلك الوالد الأمى الذى شجع ابنه على قول الشعر الفصيح بل ونرى ذلك الوالد يأخذ ابنه إلى شاعر مشهور عرف بأبى الإصبع ورأى الشاعر الكبير الشاعر الجزار

ينتقل بين البحور المختلفة فى المقطوعة أو القصيدة الواحدة فقال له إنك عوام ماهر.. فلو قال له لا تحافظ على وزن لضايقه وضايق أباه ولحرم نفسه من هديه اللحم التى جاء بها أبوه وعندما ذهبت دولة الأيوبيين وجاءت دولة المماليك الذين لا يقدرون الشعر صار الشاعر يستهدى أحد الموسرين الكرام الكنافة وقد كان هذا الموسر كريما، لا يبخل على الشاعر بحبيبته الكنافة وقد قال الجزار لصديقه الموسر شرف الدين عندما نهاه عن امتهان الجزارة

لا تلمنى يا سيدى شرف الدين إذا ما رأيتنى قصابا
كيف لا أشكر الجزارة ماعشت حفاظا وأرفض الآدابا
وبها أضحت الكلاب تَرجينى وبالشعر كنت أرجو الكلابا

ويبدو أن مهنة الجزارة لم تكن تدر عليه فى هذه الأيام دخلا يجعله يروى نهمه للذائذ فنراه يشكو من قله ما تدر مهنة الجزارة - فى أيامه - من دخل يجعله يعيش فى حال من الفقر ولا يذوق اللحم:

أصبحت لحاما وفى البيت لا
أعرف ما رائحة اللحم
جهلته فقرا فكنت الذى
اضله الله على علم



رسالة ابن فضلان

طقوس الموت

قال أحمد بن فضلان: وإذا مرض منهم الواحد ضربوا له خيمة ناحية عنهم، وطرحوه فيها، وجعلوا معه شيئًا من الخبز والماء، ولا يقربونه ولا يكلمونه، بل لا يتعاهدونه فى كل أيام مرضه لا سيما إن كان ضعيفًا أو مملوكًا، فإن برئ وقام رجع إليهم، وإن مات أحرقوه، فإن كان مملوكًا تركوه على حاله تأكله الكلاب وجوارح الطير.

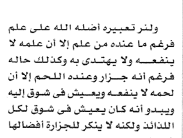
وإذا أصابوا سارقًا أو لصًا جاءوا به إلى شجرة غليظة وشدوا فى عنقه حبلاً وثيقًا وعلقوه فيها، ويبقى معلقًا حتى يتقطع من المُكث بالرياح والأمطار.

وكان يقال لى إنهم يفعلون برؤسائهم عند الموت أمورًا أقلها الحرق. فكنت أحب أن أقف على ذلك، حتى بلغنى موت رجل منهم جليل، فجعلوه فى قبره، وسقفوا عليه عشرة أيام حتى فرغوا من قطع ثيابه وخياطتها.

وذلك أن الرجل الفقير منهم يعملون له سفينة صغيرة، ويجعلونه فيها ويحرقونها. والغنى يجمعون ماله. ويجعلونه ثلاثة أثلاث. فثلث لأهله. وثلث يقطعون له به ثيابًا، وثلث ينبذون به نبيذًا يشربونه يوم تقتل جاريته نفسها، وتحرق مع مولاها.

وهم مستهترون بالنبيذ يشربونه ليلاً ونهارًا، وربما مات الواحد منهم والقدح فى يده. وإذا مات الرئيس منهم قال أهله لجواريه وغلمانه: «من منكم يموت معه؟» فيقول بعضهم: «أنا» فإذا قال ذلك فقد وجب عليه، لا يستوى له أن ترجع أبدًا، ولو أراد ذلك ما تُرك. وأكثر من يفعل هذا الجوارى.





ولنر تعبيره أضله الله على علم فرغم ما عنده من علم إلا أن علمه لا ينفعه ولا يهتدى به وكذلك حاله فرغم أنه جزار وعنده اللحم إلا أن لحمه لا ينفعه ويعيش فى شوق إليه ويبدو أنه كان يعيش فى شوق لكل اللذائذ ولكنه لا ينكر للجزارة أفضالها فيقول:

الا قل للذى يسأل
عن قومى وعن أهلى
لقد تسأل عن قوم
كرام الفرع والأصل
ترجيهم بنو كلب
وتخشاهم بنو عجل

وقد قال الجزار مداعبا أباه عندما تزوج أبوه فى شيخوخته من امرأة مسنة:

تزوج الشيخ أبى شيخة
ليس لها عقل ولا ذهن
لو برزت صورتها فى الدجى
ما جسرت تبصرها الجن
كأنها فى فرشها رمه
وشعرها من حولها قطن
وقائل قال فما سنها
فقلت ما فى فمها سن

ويصل حب التهريج بالجزار إلى أن يسخر من ملابسه ومن داره فمن ذلك قوله يتهكم على دار سكنها:

ودار خراب بها قد نزلت
ولكن نزلت إلى السابعة
فلا فرق ما بين أنى أكون
بها أو أكون على القارعه
تساورها هفوات النسيم
فتصغى بلا أذن سامعه
واخشى بها أن أقيم الصلاة
فتسجد حيطانها الراكعة
إذا ما قرات (إذا زلزلت)
خشيت بأن تقرأ الواقعة

ونترحم مع الدكتور محمد رجب البيومى على الجزار الشاعر الظريف الساخر الذى احتل بظرفه مكانة فى الحياة الاجتماعية فى عصره وجعل المقريزى فى السلوك وابن تغرى بردى فى النجوم الزاهرة يتحدثون عنه مع من تحدثوا عنهم من أعلام عصرهم ولعل الجزار بشعره وظرفه قد استحال إلى شخصية رمضانية ظريفة فرحمه الله. ■

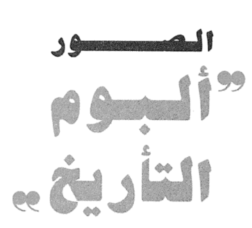
الهوامش

١) السيرة الذاتية للإمام الحافظ جلال الدين السيوطى فى كتاب التحدث بنعمة الله د.عوض الغبارى صـ١ سلسلة الذخائر والتحدث بنعمة الله لجلال الدين السيوطى تحقيق اليزابيث مارى سارتين صـ٣٢ سلسلة الذخائر.
٢) أصول النحو عند السيوطى عصام عيد أبو غريبه صـ٢٣ .
٣) السيرة الذاتية للإمام الحافظ جلال الدين السيوطى فى كتاب التحدث بنعمة الله صـ٦ .
٤) التحدث بنعمة الله صـ١٢٦ وكلمة الغير التى فيها غير معرفة لا ترضى بعض النحاة لأن غير لا تعرف ولكن الدكتور محمود الطناحى فى كتاب مستقبل الثقافة العربية ذكر أنه وجدها معرفة عند أبى هلال العسكرى فى المعانى وكتاب الهوامل والشوامل لأبى حيان التوحيدى وابن مسكويه (كتاب الهلال صـ١٦٥ .
٥) الفكاهة فى مصر د.شوقى ضيف صـ٤٨ سلسلة إقرأ.
٦) التحدث بنعمة الله صـ٧٠ .
٧) التحدث بنعمة الله صـ٢٢٧ .
٨) بدائع الزهور فى وقائع الدهور لابن إياس الحموى جـ٤٢، صـ٩٥ .
٩) السيرة الذاتية للإمام الحافظ جلال الدين السيوطى فى التحدث بنعمة الله صـ ٥١ وقد ألف السيوطى فى الرد على السخاوى - الذى كان مولعا بتجريح كل من تحدث عنهم من الأعلام - مقامتين هما ساحب سيف على صاحب حيف، الفارق بين المصنف والسارق.
١٠) راجع أسماء المصنفات التى ذكرها السيوطى فى التحدث بنعمة الله من صـ١٠٥ حتى صـ ١٣٦.
١١) منهل اللطائف فى الكنافة والقطائف مقدمة المحقق محمود محمد نصارصـ١٠ .
١٢) منهل اللطائف فى الكنافة والقطائف مقدمة المصنف صـ١٣ .
١٣) منهل اللطائف فى الكنافة والقطائف مقدمة المصنف صـ١٤ .
١٤) لسان العرب لابن منظور مادة كنف صـ٣٩٤٠،صـ٣٩٤١،صـ٣٩٤٢ . لسان العرب لابن منظور مادة قطيف صـ٣٦٨٠،صـ٣٦٨١ .
١٥) لسان العرب لابن منظور مادة قطيف عندما ذكر السيوطى معنى القطائف والكنافة ركز على معجمين هما الصحاح للجوهرى والقاموس المحيط الأول للفيروزبادى ولكننا نورد هنا ما جاء فى لسان العرب.
١٦) حصاد الهشيم للمازنى صـ١٣٠ والطبرذدالسكر.
١٧) قاهرية اسم نوع من الحلوى.
١٨) ابن هشام عالم نحوى مصرى ألف كتاب قطر الندى وبل الصدى.
١٩) منهل اللطائف من صـ٤٠ إلى صـ٤٩ .
٢٠) ابن معطى عالم نحوى أصله من المغرب وضع ألفية فى النحو تحوى كل قواعد النحو قبل أن يؤلف ابن مالك ألفيته وقد أشار إليه ابن مالك فى ألفيته حين قال:
وتقتضى رضا بغير سخَط
وهو بسبق حائزٌ تفضيلا
فائقة ألفيةِ ابن معط
مستوجبٌ ثنائى الجميلا
٢١) مجلة الهلال مقال «أبو الحسين يحيى الجزار» بقلم محمد رجب البيومى.



ow life style
rugs & carpets
A Division of Oriental Weavers
عضو مجموعه النساجون الشرقيون
City stars 2 shop number 15&20
Email.: owlifestylecs@orientalweavers.com Tel : 02 - 24 802475 Fax : 02 - 24 802467

صورة لصندوق العجب.
المصور غير معروف



الصور "ألبوم التأريخ"

الحياة اليومية كمصدر للدراسة التاريخية



عصام نصار

الصور الفوتوغرافية تضيف جانبًا مهمًا على النص ذاته كونها تشكل التاريخ العام، وبهذا يكون واصف من أوائل المؤرخين الذين استندوا إلى الصورة أكثر من الوثيقة لسرد التاريخ الفلسطينى



■■ جرت العادة لدى المؤرخين التقليديين على اعتبار مذكرات القادة (السياسيين أو الأمريكيين أو الملوك والرؤساء) أو الشخصيات المرموقة بأنها مصادر أولية فى دراسة التاريخ كونها تشكل سيراً ذاتية. فالسيرة بكونها نمطا معاصرا للكتابة تضع شخصية المؤلف فى مركز الحدث كلاعب رئيسى، وتعطينا كقراء صورة من الداخل عن الأحداث وصناعتها من قبل صاحب السيرة الذاتية. وإذا كانت السيرة أو السيرة الذاتية نمطا من الكتابة مقصورا على أصحاب النفوذ والسلطة، فإنها بذلك لم تشكل نمط كتابة يستخدمه أفراد من عامة الشعب. الفئة الأخيرة هذه كتبت ما يعتبره المؤرخون مذكرات ذاتية أو شخصية لا نفع لها إلا فى إطار التواريخ العائلية أو المهنية التى تتعلق بمهنة كاتب المذكرات. مثال أن تؤخذ بعين الاعتبار مذكرات موسيقار فى كتابة تاريخ الموسيقى، وإذا كان طبيبًا تؤخذ مذكراته فى الحسبان فقط فى كتابة تاريخ مهنة الطب. لا يعنى هذا أن المذكرات هى نمط كتابى خاص بالعامة مقابل السيرة التى ترتبط بالخاصة. لا بل إن المذكرات شكلت، على الأقل منذ القرن التاسع عشر، نمط كتابة يمارسها الجميع بغض النظر عن مواقعهم السياسية والاجتماعية. أما الفرق الرئيسى ما بين نمطى الكتابة فيكمن فى كون المذكرات، بعكس السير، تعتبر تأريخا ذاتيا يكتب ليس بالضرورة بغرض النشر أو على الأقل ليس للنشر فى زمن حياة مؤلفه. فالمذكرات تعكس رؤى شخصية وتتعامل مع أسرار هى غالبًا ليست للنشر وتكتب بغرض المتعة الذاتية بدون أخذ القارئ بعين الاعتبار بالضرورة. وبرغم أن المذكرات الشخصية غالبًا ما تشكل نوعا من محاولات تحسين صورة الذات لكنها أساسًا تكتب بشكل انتقائى ولأسباب شخصية وليست عامة. وهى بالتالى تخرج عن كونها دراسة تاريخية أو سجلا

القدس فى المذكرات الجوهرية
من مذكرات الموسيقى واصف جوهرية
(جزءان: العثمانية/ الانتدابية)
تحرير وتقديم سليم تمارى وعصام نصار
القدس ـ مؤسسة الدراسات المقدسية ـ ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٥



صورة خليل جوهرية في اللباس العسكري العثماني إبان خدمته في العسكرية في بيروت. المجموعة الجوهرية ألبوم رقم ٥. من محفوظات مؤسسة الدراسات الفلسطينية في بيروت

تاريخيا متكاملا كونها تعكس وجهة نظر كاتبها أساساً. وفي أمور مختلفة ومتغيرة وليست متكررة (مثل التكرار المعهود في وثائق المحاكم مثلاً)، ذلك بعكس مذكرات القادة أو سيرهم التي يكتبها مؤرخوهم والتي قلما تتشكل من أحداث كتبت عشوائياً لأسباب ذاتية أو مزاجية. مما يزيد العملية تعقيداً أن مذكرات القادة يمكن معاينتها عبر مقارنتها بأحداث ومصادر معروفة مثل وثائق حكومية، تواريخ مكتوبة وما إلى ذلك. أما المذكرات الشخصية فغالباً ما يصعب مقارنة المعلومات الخاصة بها والتي تتعلق بما شاهد الكاتب أو ما شارك به.

مذكرات واصف جوهرية وهي أساساً مذكرات شخصية لمواطن مقدسي عادي لم يتمتع بصلاحيات سياسية كتلك التي يتمتع بها الرؤساء والقادة لتشكل مذكراته سيرة ذاتية لا تعتبر من وجهة نظر المؤرخ التقليدي مصدرا أساسيا لدراسة التاريخ. لكن المذكرات الجوهرية تشكل مثالا مهما يثبت خطأ وجهة النظر التقليدية التي تضع المذكرات الشخصية للحياة اليومية لأبناء الفئات الشعبية بدرجة أقل أهمية من السير الذاتية للنخب.

مذكرات واصف جوهرية تشكل دليلاً على أن المذكرات الشخصية من الممكن أن تكون أدلة ومصادر لدراسة الحياة الاجتماعية في زمان ومكان كتابتها. ولأن واصف جوهرية كاتب بارع وملاحظ دقيق وكون الأحداث التي يصفها ويدونها تدور في مدينة القدس في مرحلة طواها النسيان ولم يكتب حولها الكثير أو أن ما كتب عنها يتعلق فقط بالأحداث السياسية الجسيمة وليس بأحوال عامة الناس إبان المراحل المؤرخ لها تشكل مذكراته وثيقة مهمة دون أدنى شك. ومما يزيد من أهمية الوثيقة الجوهرية هذه كونها تصف الحياة في المدينة في مرحلة غالباً ما يكتب تاريخها بطريقة انتقائية يقصد منها إلغاء ومحو ذاكرة المشهد المقدسي الاجتماعي لتلك الفترة وتهميش دور أبناء وسكان المدينة الأصليين، أمثال واصف جوهرية، في صنع تاريخ المدينة. أما أهمية المذكرات من ناحية كونها تشكل دليلاً وثائقياً حول طبيعة الأحداث السياسية المهمة التي كانت تجري آنذاك، فهي وإن كانت بلا شك كذلك، لكنها ليست محط اهتمامنا الرئيسي إذا ما أخذناها بمعزل عن مشروع واصف جوهرية الشامل وهذا ما سنأتي على ذكره لاحقاً.

تقع قيمة الوثيقة الجوهرية في كون كاتبها شاهدا على عصره أكثر منه مشاركا فاعلاً في أحداثه. وكون المذكرات تدون لأحداث خاصة أحياناً تتعلق بعائلة الكاتب أو بأصدقائه أو معارفه الآخرين لا يقلل من أهميتها شيئاً. فواصف يصف عبر شبكة علاقاته هذه عملية دخول مظاهر الحداثة إلى المدينة مثل وصفه لدخول الكهرباء إلى المدينة ودخول السيارة الأولى إليها، وكذلك الأمر هو يؤرخ لتبعات دخول أدوات وأجهزة حديثة مثل بابور البريموس أو الجرامافون واصفاً لقارئه الطريقة التي غير استعمال هذه الأدوات والابتكارات حياة الناس والمجتمع المقدسي في حينه. زد على ذلك أن واصفاً بصفته موسيقياً مقدسياً يقدم لنا صورة حية عن الأجواء الموسيقية والفنية في القدس في زمنه مؤرخاً لمن كان ذا شأن آنذاك في الحقل الموسيقي. وهو أيضاً يعطينا صورة مختلفة عما نعرفه اليوم لنوعية العلاقات ما بين أبناء الأديان المختلفة والطوائف المختلفة في المدينة. كما تزودنا المذكرات بصور عدة تصف أفراح المقدسيين وعادات لهوهم عبر وصف أجواء المقاهي والسهرات الليلية وبذات الوقت تصف لنا أتراح الناس والتقاليد المرتبطة بالوفاة، خاصة في الأجواء التي يصف بها واصف وفاة أبيه أو وفاة رئيس البلدية سليم الحسيني. كذلك الأمر فإن المذكرات تصف لنا أيضاً علاقة أبناء القدس بالمسئولين المحليين والعثمانيين وعلاقة السلطات المحلية ممثلة بالبلدية بالسلطة المركزية. أما على المستوى الأعم والأكبر، فواصف يعطينا وصفاً لأوضاع الجيش العثماني إبان الحرب العالمية الأولى ولاحقاً الإدارة البريطانية في فلسطين، راسماً صوراً



أحمد جمال باشا
قومندان الأوروهمايونى الرابع
ناظر الحربية المعروف
بجمال السفاح
المصور: خليل رعد

تفصيلية لتنقلاته مع أبيه ومن ثم وحده بين المدن والقرى المختلفة من خلال علاقته مع عائلته ومع العائلة الحسينية فى القدس. والمذكرات أيضًا تصف لنا العلاقات ما بين عائلة واصف المسيحية المقدسية والتى تتفاعل مع المشهد الإسلامى كجزء منه، وبذلك فهى تصف نوعية العلاقات ما بين أبناء القدس المسلمين والمسيحيين واليهود. واصف جوهرية ينقل لنا صورة بهذا الإطار لم نعهد سماعها منذ فترة طويلة حول الانفتاح الدينى فى المدينة.

وبالتالى فإن مذكرات واصف تشكل بلا شك مصدرًا مهمًا فى دراسة التاريخ الاجتماعى لمدينة القدس، دون أدنى شك فى مرحلة الانتداب ونهاية الحكم العثمانى.

إن ما يجمع كل هذه المواضيع سويا ويجعلها تشكل وحدة واحدة فى نص مذكرات المؤلف هو تحديدًا أنها أحداث ووقائع مقدسية وهنا برأيى تكمن أهمية المذكرات الرئيسية. فهى تشكل أولاً وقبل كل شىء سردًا لحياة القدس ذلك بكونها مذكرات مكان أكثر من كونها مذكرات شخص. وهذا النوع من الكتابة، بحسب ما يشير دى سورتو «تحوى بداخلها جهدًا يحول الأمكنة إلى فضاءات كما يحول الفضاء الاجتماعى إلى مكان». فالقصص التى يرويها واصف تخلق القدس وتصبح جزءًا من المدينة كمكان تمامًا كما تصبح القدس جزءًا من الفضاء الذى يشكل الرواية، فتصبح المواقع مرتبطة بأشخاص وأحداث تمامًا كما تصبح الأحداث جزءا من معرفة المدينة ذاتها. لكن الجزء المهم من مشروعه يبقى بدون شك الألبومات السبعة المصورة التى تركها لنا مع مخطوطة مذكراته مرفقًا معها مخطوطات توضيحية حول الصور واحدة بواحدة. هذه الألبومات تدلنا على أن مشروع واصف جوهرية هو أكبر بكثير من مجرد مشروع مذكرات توثيق لأحداث عائلية أو محلية معينة. فالصور المكونة للمجموعة ليست صورًا شخصية بقدر ما هى صور سياسية عامة واجتماعية توثيقية ترينا حياة فلسطين ومجتمعها إبان مراحل الأحداث السياسية الكبيرة التى عصفت بها منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى النكبة. الصور الشخصية فى الألبومات سواء كانت للأصدقاء أو الأقارب أو حتى لواصف نفسه قليلة الوجود فى الألبومات.

الإشكالية التى علينا التعاطى معها هنا ترتبط بالسؤال التالى: لماذا اختار واصف ألا تكون هذه الصور الخاصة ضمن إطار المجموعة الفوتوغرافية المصاحبة للمذكرات بالرغم من أنها أحيانًا تصور أحداثًا وأشخاصًا ذكرت بالتفصيل فى المذكرات؟ لماذا اختار واصف أن يكون الجزء المصور من مذكراته خاليًا تقريبًا من التفاصيل الخاصة بالرغم من أن المذكرات ذاتها مليئة بمثل هذه التفاصيل؟

هل من الممكن أن يكون واصف قد نظر للألبومات المصورة على أنها الجزء من المجموعة الجوهرية المرتبط بالتاريخ الرسمى الذى غالبًا ما أبقاه واصف خارج إطار المذكرات؟ بالطبع من الصعب أن نجيب عن هذا السؤال بطريقة قاطعة. لكننا نعتقد جازمين استنادًا للألبومات ذاتها بأن واصف على ما يبدو فكر بأن الصور فى الألبومات تشكل الخلفية الضرورية التى عبرها يمكن فهم الأحداث الخاصة والعامة التى يذكرها فى مذكراته. فمثلاً فى أحد ألبوماته المصورة نجد أن واصف قد وضع صورًا لكل رؤساء بلدية القدس منذ تأسيسها، ربما فى ذلك صور أولئك الذين لم يعرفهم بالرغم من أن هذه المادة لا تشكل جزءًا من المذكرات. ما يذكر فى المذكرات حول رؤساء البلدية تعلق فقط بفترة رئاسة صديق والده حسين الحسينى أو بالفترة التى عمل فيها واصف فى البلدية فى بداية مرحلة الانتداب. وإن كانت البلدية ورؤساؤها قد شكلت جزءا من اهتمام واصف كما يتضح من المذكرات، فماذا عن وضعه لصور كافة متصرفى القدس العثمانيين منذ تأسيس المتصرفية وحتى نهاية الحكم العثمانى عام ١٩١٧م.

فى أجزاء أخرى نجد أن المؤلف يضع صورًا لجمال باشا القائد العسكرى التركى وغيره من



القادة العسكريين العثمانيين إبان الحرب. أو صوراً للبحرية العثمانية فى البحر الميت، حيث قد خدم واصف إبان الحرب. فى هذا الإطار فقط نجد صوراً عائلية فى المجموعة، حيث نرى صور أخيه خليل فى الزى العسكرى العثمانى. لكننا لا نرى الأخ فى أى أجواء عائلية. فالصور هنا بمثابة دليل على مشاركة آل الجوهرية بصنع تاريخ المرحلة. وبهذا الإطار، فإضافة صورة عائلية اعتبر مبرراً على ما يبدو كونه يشكل استثناء موضوعاً ضمن إطار تاريخى مناسب.

مما يؤكد اعتقادنا هذا كون واصف يفتتح الكتاب الأول (فهرست الألبوم ١) بالجملة التالية:

«أزين هذا الألبوم الذى يحتوى على مجموعة تاريخية قيمة من شخصيات وأحداث مدينة القدس إبان الحكم العثمانى بصورتين على صفحة الغلاف الأولى: رمز الدولة العثمانية (...) صاحب الجلالة السلطان عبدالعزيز أحد ملوك الدولة العثمانية وقد خلفه بهذا المنصب العالى أخوه السلطان عبدالحميد.. وصورة لنجل عطوفاء (كذا) رؤوف باشا متصرف القدس.

التقديم هذا بالإضافة لطرافته الناجمة عن كونه قد كتب بالغالب بعد حوالى خمسين عاما على نهاية الدولة العثمانية يعطى القارئ الانطباع بأن واصف يكتب وبذهنه تأريخ لمرحلة حية كما لو كان قد طلب منه ذلك من قبل السلطان ذاته أو من قبل متصرف القدس. وإن كانت طرافة البداية هذه تتماشى تماماً مع أسلوب واصف فى كتابة المذكرات ذاتها، فإن عناوين فهارس الصور التى تركها مع الألبومات تشير إلى طبيعتها بشكل واضح. الألبوم الأول أسماه (القدس فى العهد العثمانى لغاية ٨ كانون الأول ١٩١٧) وبقية الألبومات اعتبرها أجزاء لما أسماه (تاريخ فلسطين المصور فى العهد البريطانى منذ ٩ كانون الأول ١٩١٧).

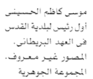
أما محتويات الألبومات من الصور الفوتوغرافية فهى تشمل نوعاً من البانوراما البشرية التى تصف حال القدس وسكانها فى زمن حياة المؤلف. فنحن نرى صوراً لرؤساء الطوائف الدينية وصوراً أخرى لمتقلدى المناصب (مثل القواس أو حراس كنيسة القيامة أو أفراد من الدرك). وصوراً لزيارات قام بها رسميون أوروبيون أو مسلمون إلى القدس. كل هذا موثق فى الألبومات ومصنف زمنياً. فواصف قد افترض على ما يبدو أن مشاهد الصور سيرى الألبومات كاملة وبالترتيب الذى اختاره واصف ليستحضر أو يشكل صورة عن تاريخ القدس عموماً وتاريخ فلسطين تحديداً. وكأن واصف أراد بذلك أن تكون الصور الفوتوغرافية المرجع التاريخى العام والذى بدونه لا يمكن فهم التفاصيل اليومية الواردة فى المذكرات.

وبالتالى فإن الصور الفوتوغرافية تضيف جانباً مهماً على النص ذاته كونها تشكل التاريخ العام، وبهذا يكون واصف من أوائل المؤرخين الذين استندوا إلى الصورة أكثر من الوثيقة لسرد التاريخ الفلسطينى. إن وصفنا الصور بهذا الإطار يتحتم علينا البدء بالصور إذن قبل الخوض فى النص. وهذا أمر إذا ما فعلناه فسنجد أن النص أيضاً سيأخذ أبعادا جديدة مرتبطة بالصور. حيث سيصبح النص مرآة لما فى الصور ويتحول بذلك إلى نص عام تاريخى وليس إلى نص خاص عائلى، بمعنى أن النص سيصبح نصا شاهدا على عصر ومراقبا للأحداث أكثر بكثير من كونه نصا شخصيا حول مشاركة مؤلفه بالأحداث. فحديث واصف عن قصصه ومغامراته الشخصية فى المذكرات قد وضع دوماً فى إطار أكبر بكثير من إطار عالمه الخاص ويقدم لنا صورة عامة عن حياة والده ومن خلاله حياة بعض من أعيان القدس (الحسينى) وبهذا المعنى فإن البعد الشخصى والعائلى يخدمه ككاتب للانتقال إلى الفضاء الاجتماعى العام. وهو بذلك لم يكتب مذكرات شخصية بل كتب شهادات حية عن حياة مجتمعه وسياسته مستخدماً علاقاته الشخصية كمحطات ليس إلا. وهذا الانطباع تثبته الصور الفوتوغرافية وترتيبها فى الألبومات. فواصف الذى لم يكن مصوراً ولم يأخذ الصور الفوتوغرافية شخصياً، بل قد جمعها من مصادر عدة وبعناية فائقة موثقاً إياها، كما لو كان يوثق لمشروع كبير جداً مثل تاريخ القدس فى تلك الفترة.

تجدر الإشارة هنا إلى الجهد الهائل الذى بذله واصف جوهرية فى تزويدنا بأسماء كل الأشخاص المصورين. فهذا الجهد إذا ما وضع فى الإطار التاريخى الخاص به يزيد من اطلاعنا على طبيعة



سليم حسين الحسينى آخر رئيس لبلدية القدس فى نهاية العهد العثمانى ١٩١٤
تصوير: الأمريكانى كولونى



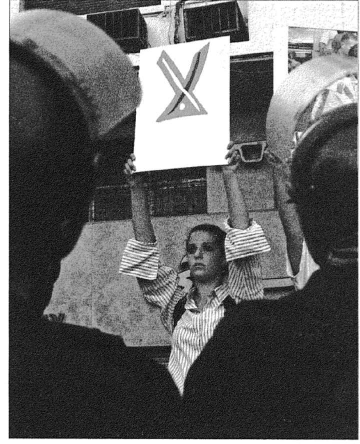
موسى كاظم الحسينى أول رئيس لبلدية القدس فى العهد البريطانى. المصور غير معروف. المجموعة الجوهرية



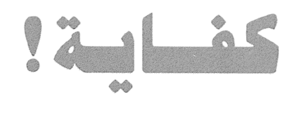
المرحلة التاريخية ويعطيها وجهها الإنسانى. كذلك الأمر فإنه يقف فى مواجهة التيار الشائع فى كتابة تاريخ فلسطين والقائم على تجاهل الوجود الفلسطينى، على الأقل بالمعنى الاجتماعى والإنسانى وبذات الوقت التركيز على حضور «الآخر». على سبيل المثال الصورة الشهيرة لاستلام مدينة القدس للجيش البريطانى والتى نجدها فى عدد كبير من الكتب التاريخية حول فلسطين ظهرت فى ألبوم الجوهرية مذيلة بأسماء كل المشاركين العرب فيها (وهم الأغلبية) فى الوقت الذى تظهر به هذه الصورة فى الكتب الأخرى (مثل كتاب بارثا فستر Our Jerusalem) مع وضع أسماء المشاركين الإنجليز (وهم اثنان فقط) وأحياناً اسم رئيس بلدية القدس أيضاً.

بالطبع فإن هنالك نواقص لا بد أن تبرز فى إطار مشروع كبير كهذا، فيا حبذا لو أن واصف قد ترك لنا معلومات أكثر حول الصور مثل من صورها وتاريخ تصويرها وكيف حصل هو شخصياً عليها.. إلخ. فربما كنا قد وضعنا أيضاً إلى جانب كل ما تعطينا إياه المذكرات تاريخاً آخر يتعلق بتاريخ التصوير الفوتوغرافى فى القدس. لكن واصف لم يعر أى أهمية لذلك كون ما شغل باله المشروع الأهم الذى يستند إلى استعمال الصورة كوثيقة تاريخية تتعلق بتاريخ المدينة آنذاك. وهو محق بذلك فالصور التى جمعها تقف بذاتها كتاريخ تقريباً متكامل للمدينة آنذاك. والمذكرات فى الجانب الآخر أيضاً تقف بذاتها كمصدر مهم لدراسة الحياة الاجتماعية فى القدس. والصور والمذكرات معاً يعطونا صوة أكبر ومهمة جداً حول الحياة الاجتماعية والسياسية، العامة والخاصة، الكبيرة والصغيرة، التى سادت فى فلسطين آنذاك. وهو بذلك يقدم لنا عملاً يستحق التقدير العظيم ويشكل مساهمة قد تكون أهم كثيراً مما قدمه الساسة فى مذكراتهم عن تلك المرحلة أمثال عبدالله قائد الجيش العربى خلال معركة القدس أو أنور نسيبة الذى ترك مذكرات تتعلق أيضاً بذات المعركة وغيرهم ممن كتبوا حول مراحل أخرى أو حول تجارب محددة. لكن الذين كتبوا كواصف نص عن الحياة اليومية للناس العاديين وعلاقتهم بالأحداث التى عايشوها هم قلة عموماً. واصف جوهرية يعطينا الكثير من الانطباعات الشخصية عن الأحداث وخاصة عبر ترتيب الصور واختيار ما يتم تمثيله عبرها. لكنه قد اختار أن يجعل قارئه يستمتع وينتقل معنوياً وبالخيال إلى القدس كما عرفها واصف آنذاك وذلك من خلال وصفه الدقيق للمواقع المختلفة وللأشخاص المشار إليهم وسرده البارع لتفاصيل الحدث. ■

ـ فى العدد القادم:
سليم تمارى: «يوميات مقدسية»



من مظاهرات صيف ٢٠٠٥
©Aladin Abdel Naby- Reuters



كفاية!
إعادة تعريف السياسة فى مصر



منار الشوربجى



هي حركة عابرة للأيديولوجيا ومن ثم تمثل النواة الأولى لما يمكن أن يخلق على المدى الأطول نسبيا وفاقا وطنيا ومن ثم تيارا أساسيا mainstream جديدا



حين تم الإعلان عن الحركة المصرية من أجل التغيير- كفاية فى ٢٠٠٤، اهتم بها الكثيرون فى مصر وخارجها وإن لم يدركوا بالضرورة مغزاها الحقيقى. فقد قفز البعض إلى تحليلات جانبها الصواب بينما أساء آخرون فهم دلالاتها. ولعل سوء الفهم قد نبع من أن تلك التحليلات قد قرأت الحركة إما من منظور بالغ الضيق ركز على تفصيلات بعينها فأغفل الصورة الكلية، أو من منظور بالغ الاتساع اعتمد على أدبيات الحركات الاجتماعية فى الغرب. وقد أخفقت كل تلك التحليلات فى وضع يدها على جوهر الإسهام الذى قدمته حركة كفاية للحياة السياسية المصرية.

وقد سعى هذا البحث إلى دراسة حركة كفاية من واقع سياقها السياسى والتاريخى. وهو فى ذلك يقدم أطروحة رئيسية مؤداها أن المغزى الحقيقى للحركة يتمثل من ناحية فيما حملته بين جنباتها من نواة يمكن - إذا ما تم العناية بها والبناء عليها- أن تنتج قوة سياسية عريضة ذات طابع جديد يناسب بالضبط ما تحتاجه مصر فى اللحظة الراهنة. فهى فى أن حركة عابرة للأيديولوجيا ومن ثم تمثل النواة الأولى لما يمكن أن يخلق على المدى الأطول نسبيا وفاقا وطنيا ومن ثم تيارا أساسيا mainstream جديدا. ومن ناحية أخرى، مثلت الحركة نوعا جديدا ومبدعا من العمل السياسى فى مصر.



كان النظام السياسى المصرى قد وصل فى مطلع الألفية الثالثة إلى أفق مسدود. فأحزاب المعارضة الشرعية قد صارت حبيسة مقراتها، عاجزة عن التواصل مع الجمهور ومحاصرة بترسانة هائلة من القوانين المقيدة لعملها. وقد عانت تلك الأحزاب لسنوات من تراجع متزايد فى عضويتها، فضلا عن صراعاتها الداخلية الضروس. أما جماعة «الإخوان المسلمون» فرغم أنها تظل محجوبة عن الشرعية إلا أن استراتيجيتها وتكتيكاتها السياسية خصوصا فى التعامل مع القوى السياسية الأخرى قد خلق درجة عالية من الشك إزاءها لدى الكثيرين فى أوساط النخبة. وفى الوقت ذاته، يظل الاستقطاب الإسلامى/العلمانى عائقا مهما فى سبيل الوصول إلى وفاق وطنى حول القضايا الجوهرية. الأمر الذى لا يستفيد منه فى الواقع سوى الحزب الحاكم بينما لا يضيف إلى رصيد الإخوان- القوة الأكبر على الأرض فى مصر.

ووسط ارتفاع درجة السخط السياسى من ناحية، وانعدام الثقة المتبادل بين القوى والتيارات الأيديولوجية المختلفة من ناحية أخرى، صارت مصر فى حاجة اليوم، أكثر من أى وقت مضى، إلى نوع جديد من السياسة ينسج مشروعا وطنيا جامعا من عناصر ومقومات المشروعات الوطنية للقوى السياسية المختلفة. فمشكلات مصر قد بلغت درجة من التعقيد لم يعد من الممكن معها أن يتولى علاجها تيار سياسى بمفرده.

وفى هذا السياق من الفوضى والاكتئاب الوطنى، برز جيل جديد من السياسيين يمنح مصر الأمل فى إعادة تعريف السياسة. وقد وجد هؤلاء فى كفاية ساحة وأداة فى آن معا، ومن خلالها ابتكروا ذلك النوع الجديد من السياسة. وهى من ثم تجربة لا يمكن فهمها إلا فى إطار السياق السياسى والتاريخى الفريد الذى شكل خبرات مؤسسيها وتطلعاتهم ورؤيتهم للمستقبل.

فعلى مدى أكثر من عقد كامل، تواصلت تلك المجموعة من الناشطين والمثقفين عبر الخطوط الأيديولوجية بحثا عن أرضية مشتركة فيما بينهم. ورغم أن مثل هذا التفاعل العابر للخطوط الأيديولوجية ليس فريداً فى التجارب والخبرات الديمقراطية لأمم أخرى إلا أن كفاية تمثل المرة الأولى التى ينجح فيها مثل هذا الجهد فى مصر المعاصرة.

بعبارة أخرى، فإن ما قيل فى معرض انتقاد كفاية أو التهكم عليها من أنها مثلت نوعا من «السمك لبن تمر هندى» هو بالضبط الإسهام الأهم على الإطلاق الذى قدمته كفاية للحياة السياسية فى مصر.

وينبغى فى البداية الإشارة إلى أن أى تقييم لكفاية، ينبغى أن ينصرف التحليل فيه إلى مستويين. الأول يتعامل مع كفاية كحركة احتجاج، بينما يتناولها الثانى كأحد تجليات ظاهرة أخرى مهمة، هى ذلك التفاعل العابر للخطوط الأيديولوجية. وتزعم هذه

نشرت النسخة الأصلية المطولة لهذه الدراسة فى دورية Arab Studies Quarterly فى عدد شتاء ٢٠٠٧

ما قيل في معرض انتقاد كفاية أو التهكم عليها من أنها جمعت الشامي علي المغربي هو بالضبط الإسهام الأهم علي الإطلاق الذي قدمته للحياة السياسية في مصر



الدراسة أنه لا يمكن الوقوف على الإسهام الحقيقى لكفاية دون العناية بذلك المستوى الثانى من التحليل.

أولا: العدسة الغلط تؤدى بالضرورة لانعدام الرؤية!

منذ اليوم الأول، وجهت لكفاية انتقادات واسعة من السياسيين والمثقفين على حد سواء. وقد تناولت تلك الانتقادات الحركة من زوايا كثيرة شملت طبيعة تركيبها وأدائها ومنهجها، بينما قلل آخرون من شأنها باعتبارها «أداة لقوى أجنبية» أو «شوية عيال». لكن الانتقاد الأكثر رصانة كان ذلك الذى اعتبر كفاية بالأساس حركة احتجاج «نخبوية». استهدفت الرئيس مبارك شخصياً دون أن تقدم مرشحا بديلا أو تبلور رؤية بناءة للتحول السياسى[١].

وقد اكتسب ذلك الانتقاد زخماً أكثر عقب الانتخابات الرئاسية فى (٢٠٠٥). فلما كان شعار كفاية الأساسى هو لا للتمديد لا للتوريث «فإن الحركة - وفق هؤلاء- تكون قد فقدت مبرر وجودها بنهاية الانتخابات». وباستثناء رفض نتائج الانتخابات، الذى عبر عنه شعار «باطل»، «لم تقدم الحركة جديدا»[٢]. وحين لعبت كفاية دوراً قيادياً فى تأسيس الجبهة الوطنية للتغيير عشية الانتخابات البرلمانية لاحقا، اعتبرت كفاية وكأنها بتسلم الشعلة لأحزاب المعارضة نفسها التى قالت كفاية عند تأسيسها أنها نشأت تحديدا كرد فعل لجمودها»، فقد استدرجت كفاية للجلوس مع قيادات «المعارضة المستأنسة»، بدلاً من أن تبلور مطالب بعينها للتغيير السياسى[٣].

ورغم أن الانتقادات السابق ذكرها رأت كفاية من منظور سلبى إلا أن التقديرات الأكثر إيجابية لحركة كفاية لم تلتقط هى الأخرى المغزى الحقيقى لها. فعلى سبيل المثال، رأى اليسار الأمريكى فى كفاية بداية «لعملية إعادة بناء اليسار المصرى الذى سحقته عقود طويلة من القمع الأمنى»، ورمزا لتعافى ذلك اليسار بعد سنوات من «التهميش الناجم عن صعود الإسلام السياسى». بل إن بعض المحللين المصريين وصفوا كفاية بأنها حركة احتجاج «علمانية»، ومن ثم انتقدوها حين لم تقم بما توقعوه منها ضمنا وهو احتواء الإسلاميين![٤].

وترى كاتبة السطور أن كفاية قد أسىء فهمها على نطاق واسع فى الغرب، وكذلك فى أوساط النخبة المصرية نظراً لاعتماد تصنيفات العلوم الاجتماعية الغربية، خاصة أدبيات الحركات الاجتماعية، لأجل فهم وتحليل ظاهرة ناجمة عن سياق اجتماعى سياسى مصرى مغاير تماماً. ويزداد هذا القصور المنهجى تعقيداً لدى قراءة أدبيات كفاية برؤية أيديولوجية انتقائية.

ومع ذلك يظل مفهوم «الحركات الاجتماعية الجديدة» هو الأقرب لتحليل الكثير من ملامح كفاية. فهى فعلا حركة احتجاج، تسعى إلى أحداث تحول فى مصر عبر عمل مستمر وممتد[٥] وهى عبارة عن شبكة فضفاضة من تجمعات صغيرة منتشرة فى طول البلاد وعرضها. وشأنها شأن الحركات الاجتماعية

عبد الوهاب المسيرى مع المتظاهرين
©Amr Dalsh- Reuters

الجديدة، تهدف كفاية إلى خلق الوعى العام وتحفيزه . لكن، وبخلاف الحركات الاجتماعية، ونظراً لضرورات فرضها الواقع المصرى، لم تركز كفاية على قضية واحدة. فضلا عن أنها اتسمت بالتنوع الأيديولوجى. . ومن ثم فإن قراءة كفاية من منظور الحركات الاجتماعية والتى ركزت أدبياتها خصوصا الأمريكية على قضايا مثل تعبئة الموارد والعمليات السياسية الخاصة بتلك الحركات. يحجب عن ذلك التحليل تلك السمة المميزة لكفاية والتى هى فى الواقع أهم إسهاماتها.

وعلى نقيض الذين سعوا لفهم كفاية من خلال عدسة «الحركات الاجتماعية الجديدة» وهى عدسة بالغة الاتساع. فإن هناك من سعوا للتعامل معها من خلال عدسة أيديولوجية هى بالضرورة غاية فى الضيق والانتقائية. فالنظر إلى كفاية بعين أيديولوجية يؤدى إلى أن نرى فيها ما يريد كل اتجاد لنا أن نراه. وهذه الرؤى من شأنها أن تقدم لنا «كفايات» متعددة متنافرة. فصحيح أن كفاية ضمت يساريين - شيوعيين وناصريين - لكنه صحيح أيضاً أنها ضمت بين مؤسسيها إسلاميين من حزبى الوسط والعمل.

ورغم أنه من المهم التنبيه إلى المشكلات الناجمة عن تصنيف كفاية كحركة اجتماعية جديدة، إلا أنه من المهم أيضا ألا يؤدى ذلك للقفز إلى تصنيفها وفق قالب آخر. إذ لأنها نوع جديد من السياسة فى مصر لا يزال فى طور التشكيل فإن الصورة النهائية التى ستكون عليها الحركة ينبغى أن تظل سؤالا مفتوحا، على الأقل فى الوقت الراهن.

ثانيا: تخطي حاجز الأيديولوجيا

رغم أن كفاية قد تم الإعلان عنها فى عام ٢٠٠٤، إلا أنه يمكن القول أنها كانت فى طور التشكيل تعتمل تحت السطح منذ منتصف التسعينيات. والمقصود بذلك أن مفتاح فهم حركة كفاية هو تتبع جذورها عبر العودة للخبرة السياسية لمؤسسيها. فمؤسسو كفاية ينتمون إلى ما صار يعرف بـ «جيل السبعينيات»، وهم مجموعة من النشطاء كانوا منخرطين بشكل مكثف فى الحركة الطلابية بالجامعات المصرية فى السبعينيات. ورغم أنهم جاءوا من خلفيات أيديولوجية متنوعة. إلا أنهم حرصوا منذ فترة ليست قصيرة على مد الجسور السياسية فيما بينهم للتغلب على المعارك الأيديولوجية التى طالما عانت منها مصر. بعد أن صارت لديهم قناعة بأن الخصومة الأيديولوجية التى تسود العلاقة بين أبناء الأجيال الأكبر سنا من النخبة السياسية لم تؤد إلا إلى تعزيز قدرة الحزب الحاكم على استمرار احتكاره للسلطة.

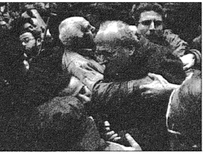
وجيل السبعينيات هو جيل الناصرية بمعنى من المعانى. فقد تفتح وعيه عمليا فى أوج التجربة الناصرية. وكانوا - فى أغلبهم - الأكثر إيمانا وحماسة للحلم الوطنى الذى كان عنوان تلك المرحلة. ثم تعرض هذا الجيل لصدمة كبرى مع هزيمة ١٩٦٧. فكما يقول أحمد بهاء الدين شعبان، أحد قادة الحركة الطلابية فى السبعينيات وأحد مؤسسى كفاية، «لقد ضاع الاستقلال الوطنى باحتلال سيناء، وانهار الشعور بالفخر الوطنى وتحطم شعار الجيش القوى فى الحرب. وقد تحول كل ما قيل عن النظام السياسى الجديد إلى كابوس من صراعات مراكز القوى، والقمع البوليسى والتعذيب فى المعتقلات، ووجدنا أنفسنا إزاء نظام يأكل حتى أشد المخلصين له.

ولعل مواجهة تلك الحقيقة المريرة فى مرحلة عمرية مبكرة كانت هى المسئولة عن الحس النقدى العالى الذى ميز موقف هذا الجيل إزاء السياسة عموما منذ ذلك الحين. فقد أدى انهيار الصورة المثالية للنظام الناصرى إلى تولد القناعة لديهم بأن السبب الرئيسى لذلك الفشل المدوى لتجربة واعدة كان هو الطغيان والاستبداد. حتى الناصريين منهم كانوا قد أدركوا ذلك واعترفوا به.

البحث عن المشترك

بحلول عام ١٩٧١، كانت مصر تمر بحالة اضطراب سياسى. فاستمرار حالة اللا سلم واللا حرب مع إسرائيل فاقمت من الصعوبات الاقتصادية، خاصة لدى الفقراء. وقد قاد طلاب الجامعات الاحتجاجات، وطالبوا بوضع حد لحالة اللا فعل إزاء إسرائيل. وكان اليسار هو المهيمن على







الحركة الطلابية فى عامى ١٩٧٢ و١٩٧٣، واستمر كذلك حتى ١٩٧٥، باستثناء بعض التجمعات الثقافية التى نشط من خلالها الإسلاميون. ولكن خلال ذلك العام، بدأ الإسلاميون يحصلون على بعض المقاعد فى مجالس اتحادات الطلاب. وبحلول ١٩٧٧، كانوا قد اكتسحوا الاتحادات الطلابية فى ثمان من أصل ١٢ جامعة، فحلوا محل اليسار باعتبارهم القوة التعبوية الرئيسية فى الحركة الطلابية.

وفى البداية كان رد فعل النظام إزاء صعود الإسلاميين فى الجامعات هو القبول الضمنى على أقل تقدير، لكن تزايد نفوذ الإسلاميين جعل النظام يتراجع عن توجهه. وقد تفاقم التوتر بين الطرفين عندما عارض الطلاب الإسلاميون زيارة السادات للقدس ثم عارضوا دعمه لشاه إيران، ثم تبع ذلك حملة قوية ضد مقولته «لا دين فى السياسة». حتى بلغت المواجهة ذروتها باعتقال القيادات الإسلامية لدى معارضتهم لاتفاقات كامب ديفيد.

وقد جاء معظم مؤسسى كفاية من قادة الحركة الطلابية فى السبعينيات، فى طوريها الرئيسيين. وتعنى هذه الحقيقة البسيطة أنهم يساريون (ماركسيون وناصريون) وكذلك إسلاميون. ورغم اختلاف المجموعتين جذرياً حول الكثير من القضايا، إلا أن الواضح أن قضايا السياسة الخارجية كانت بمثابة أرضية مشتركة يتفقون بشأنها وهو أمر يبدو أنهم أدركوه مبكرا.

وقد استمر صعود التيار الإسلامى يلقى بظلاله على السياسة المصرية طوال عقد الثمانينيات. وانضم بعض قادة الحركة الطلابية فى السبعينيات لاحقا إلى الإخوان المسلمين، ونشطوا سياسياً من خلال النقابات المهنية التى سيطروا عليها مع نهاية ذلك العقد.

وبالطبع، ولدت تلك النجاحات الإسلامية توترات لا مناص منها، حتى بلغ الاستقطاب الإسلامى العلمانى المتصاعد، مستويات غير مسبوقة فى أوائل التسعينيات. وقد أعرب الكثيرون فى النخبة عن قلقهم ونادوا بوضع حد لذلك الاستقطاب.

ومن المهم الإشارة إلى أن تلك كانت دعوة جديدة من نوعها فى ذلك الحين. فقد شهدت السبعينيات بالفعل استقطابا مماثلا، ولكن لم تبرز فى المشهد السياسى أى قوة لها مصلحة لتنادى بمثل تلك الدعوة إلى حوار وطنى. لكن المفارقة فى تلك المرحلة تمثلت فى أن النظام كان مسئولا عن وضع البذور الأولى لانحسار تلك المواجهات الأيديولوجية ولو مؤقتا. ففى ١٩٨١ زج السادات قبل اغتياله بفترة وجيزة إلى سجونه مثقفين وناشطين من كافة الاتجاهات السياسية. فوجد الخصوم أنفسهم وجهاً لوجه فى المعتقل فكانت فرصة لحوار حمل فى طياته بوادر واعدة. بيد أن الطريق إلى حوار حقيقى لم يكن دائما طريقاً مستقيماً.

لكن بداية التسعينيات حملت أملا معقولا على الأقل فى إجراء حوار وطنى حقيقى بين أطراف المعارضة. فلدى إحرازهم مكاسب كبيرة فى الانتخابات البرلمانية ومنظمات المجتمع المدنى، كالنقابات المهنية واتحادات الطلاب، كان من «الصواب سياسياً» للإخوان المسلمين فتح حوار مع اليسار[١١]. وعلى الجانب الآخر، كان اليسار الذى منى بهزيمة بعد أخرى بما فى ذلك انهيار الاتحاد السوفيتى، قد وجد فى الحوار مع التيار الإسلامى أداة للعودة إلى الساحة السياسية بقوة عبر إسهام من نوع جديد.

وبينما كان الكثيرون على الجانبين أكثر اهتماماً فى الحقيقة بتسجيل النقاط فى «مناظرة» لا الاشتباك فى «حوار» جدى، كان البعض من جيل السبعينيات جادا بالفعل بشأن الحوار وبذل هؤلاء جهدا واعيا وعمديا فى ذلك الاتجاه.

وكانت من أولى التجارب فى ذلك الصدد هو ذلك الجهد الذى بذله اثنان من قيادات الحركة الطلابية: أحمد عبدالله رزة وعصام سلطان حين اشتركا فى تنظيم مؤتمر استغرق ثلاثة أيام فى عام ١٩٩٣. كان أحمد عبدالله رزة اليسارى أحد أبرز قيادات الحركة الطلابية فى أوائل السبعينيات[٦]. أما عصام سلطان، الإسلامى، فكان أحد قياداتها فى الثمانينيات. فى ذلك الوقت، كان عصام سلطان عضواً فى الإخوان المسلمين، وقام من خلال موقعه كمنسق للجنة الشباب بنقابة المحامين، بالتعاون مع أحمد عبدالله بتنظيم ذلك المؤتمر الذى فتح حواراً بين الأجيال الجديدة من الاتجاهات السياسية المختلفة.

غير أن عام ١٩٩٣ قد شهد حدثا آخر. فقد اقتنص الرئيس مبارك الفرصة، وبادر فى أكتوبر بالدعوة إلى مؤتمر للحوار وطنى برعاية النظام. ولكن ما حدث كان أبعد ما يكون عن الحوار، إذ استخدمت الحكومة اليد الثقيلة فى تنظيم المؤتمر، فاستبعدت الإخوان المسلمين والشيوعيين، وانتقت بنفسها المشاركين الذين مثلوا أحزاب المعارضة الشرعية، الأمر الذى أدى إلى غياب القضايا الجوهرية عن الحوار فتحول فى أفضل الحالات إلى بمحادثات مرتبة سلفا[٧].

الشخصى يبتكر السياسى!

وإزاء ذلك المشهد السياسى، أدرك عدد من رموز جيل السبعينيات فى تلك الفترة من التسعينيات أى قبل أن يؤسسوا كفاية بعقد كامل ضرورة إجراء حوار وطنى حقيقى يضم كل التيارات ومن ثم يفتح الباب أمام التوصل إلى وفاق وطنى حقيقى. وكانت إحدى الخبرات المهمة فى هذا الشأن الحوار الوطنى الذى نظمته عام ١٩٩٤ «لجنة التنسيق بين النقابات المهنية». فعلى مدى يومين، وبمشاركة مفكرين ونشطاء بارزين من مختلف التيارات السياسية، ناقش المؤتمر قضايا الحريات السياسية والمدنية من منظور علمانى وإسلامى. وقد أسفر الحوار عن تشكيل لجنة تمثل كل القوى السياسية لكتابة وثيقة للوفاق الوطنى. لكن بعد تقدم كبير عبر عام كامل من العمل، أخفقت اللجنة فى تحقيق مهمتها بسبب تصاعد الخلاف بين الدكتور سعيد النجار، المفكر الليبرالى البارز والمستشار مأمون الهضيبى القيادى الإخوانى[٨] ومن المؤكد أن جيل السبعينيات قد لاحظ أن الرجلين كانا ينتميان إلى الجيل الأكبر سنا.

وقد تزامن مع هذه الجهود فى منتصف التسعينيات خروج بعض الناصريين والإسلاميين من جيل السبعينيات من إطار الحزب الناصرى والإخوان المسلمين. ورغم اختلاف الأسباب فى كل حالة، إلا أن عاملا مشتركا كان بارزا فى الحالتين وهو تحفظ أولئك الشباب من كلا الفريقين على منهج تنظيمهم السابق فى التعامل مع القوى السياسية الأخرى. إذ وجدوا أن البحث عن أرضية مشتركة مع القوى الأخرى هو المفتاح الحقيقى للإصلاح فى مصر. وقد صارت هاتان المجموعتان اللتان تقدمتا لاحقاً بطلب تأسيس حزبى الكرامة والوسط من اللاعبين الرئيسيين فى تأسيس كفاية.

غير أن تجربة ١٩٩٤ للحوار الوطنى لم تكن التجربة الأخيرة. بل لعل أكثر التجارب ثراء وإنجازا كان ذلك الحوار غير الرسمى الذى بدأ فى عام ١٩٩٦ وتناول قضية الديمقراطية. وفى تقديمه للكتاب الذى وثق ذلك الحوار، شرح فريد زهران أن تلك اللقاءات التى استمرت عامين كاملين قد أتاحت للمتحاورين معرفة أفضل ببعضهم البعض، وأقامت جسوراً فيما بينهم، بل وهو الأهم وثقت علاقاتهم الشخصية. وكان الهدف من وراء قرار نشر وقائع ذلك الحوار ليس فقط الإعلان عن الأرضية المشتركة التى بحث عنها المتحاورون واكتشفوها، ولا مجرد «تعميق اتفاقاتنا وتوضيح خلافاتنا، ولكن بهدف إشراك المزيد والمزيد من أبناء جيلنا فى الحوار الدائر حيث يصعب على أى من الأفراد المشاركين فى الحوار أن يزعموا لأنفسهم أحقية تمثيل تياراتهم»[٩].

وعلى مدار السنوات الخمس عشرة التالية، استمرت تلك المجموعة من رموز جيل السبعينيات فى إجراء مثل هذه الحوارات غير الرسمية، ورحبوا بالمشاركين من الأجيال الأخرى. وقد أسهمت تلك الجهود المستمرة فى التعرف على القيم والأهداف المشتركة، وأتاحت للمشاركين التعرف على طبيعة الشروط اللازم توفرها للوصول إلى إجماع وطنى. بل تجاوز هؤلاء جراحا وخصومات لم تشف منها الأجيال السابقة عليهم.

صحيح أن كفاية ضمت يساريين ـ شيوعيين وناصريين ـ لكنه صحيح أيضاً أنها ضمت بين مؤسسيها إسلاميين من حزبي الوسط والعمل



وبنهاية التسعينيات، كان ذلك التواصل الإنسانى المستمر قد أتاح لأولئك الناشطين العمل معا بشأن ما يتفقون عليه من قضايا. وكانت الأرضية المشتركة موجودة بالفعل. ومن خلال لجنة دعم الانتفاضة الفلسطينية لم يعد تفاعل هؤلاء يقتصر على الحوار، إذ انتقل خطوة أخرى ليشمل هذه المرة عملا مشتركا.

وقد أدى مثل ذلك التفاعل وغيره إلى بناء درجة عالية من الثقة العابرة للخطوط الأيديولوجية، لم تشهدها الأجيال السابقة. وقد وصل عمق تلك الثقة إلى مستوى لافت، فكما يقول أمين إسكندر، أحد مؤسسى حزب الكرامة وحركة كفاية، فانهم قد صاروا يوقعون البيانات السياسية بالنيابة عن بعضهم البعض، دون استشارة مسبقة. وهو معنى بالغ الدلالة فى واقع الأمر.

ومرة أخرى فى أوائل عام ٢٠٠٠، عمل أولئك الناشطون معاً ومع قوى أخرى، على طرح مشروع لتعديل الدستور. ولكن الأحداث الإقليمية والدولية فى عام ٢٠٠١ فرضت نفسها ومن ثم احتلت القمة على سلم الأولويات. فقد شغلت أحداث الأرض المحتلة الجميع . ثم جاء غزو العراق ليضيف مساحة «مشتركة» أخرى.وصار من قبيل الاجماع لدى أولئك النشطاء أنه كلما زاد العدوان الخارجى، صار للإصلاح الوطنى الأولوية. كما صارت الحريات السياسية هى المفتاح لمقاومة احتلال فلسطين والعراق. ومن هنا صارت الساحة مهيئة لظهور حركة جديدة تجسد ذلك الإجماع الناشئ، وتكشف عما ينطوى عليه من إمكانات جديدة.

وحول مائدة إفطار رمضانية فى خريف ٢٠٠٣ بمنزل أبوالعلا ماضى، زعيم حزب الوسط، التقى ٢٣ من المفكرين والناشطين من مختلف التيارات، وطرحوا بمرارة سؤالاً مهما: «إلى أين تذهب مصر؟».

ويمكن التقاط الومضة الأولى لكفاية فى المزاج العام الذى هيمن على تلك المناقشات. وقد انتهى لقاء تلك الليلة باختيار ستة[١٠] من بين الحاضرين يمثلون كافة التيارات السياسية للعمل على صياغة مشروع بيان يصلح أساسا للعمل السياسى المستقبلى. وقد استغرق العمل على إعداد تلك الوثيقة ثمانية اشهر كاملة من أجل التوصل إلى صياغات تعبر عن رؤى وتوجهات تلك المجموعة التى تتسم بالتعددية الشديدة.

ثم طرح البيان للتوقيع من جانب الشخصيات العامة، و سرعان ما وصل عدد الموقعين عليه إلى ثلاثمائة. عندئذ قرر المؤسسون الإعلان فى سبتمبر ٢٠٠٤ عن تأسيس الحركة المصرية من أجل التغيير-- كفاية.

وقد جاء مؤسسو كفاية من كل ألوان الطيف السياسى فى مصر من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار. فضلا عن بعض الليبراليين.

لكن كفاية التى ولدت فى بيت أحد الإسلاميين على مائدة إفطار رمضانية أعلن عنها فى لقاء موسع عقد فى مقر جمعية الصعيد المسيحية التى تحظى باحترام واسع، واختير جورج اسحق اليسارى الذى لا ينتمى لجيل السبعينيات منسقا عاما. وتم اختيار التوقيت ليتزامن مع انعقاد المؤتمر السنوى للحزب الحاكم.

«الخطر الراهن»

كان من الواضح أن غزو العراق قد فاقم إحساس مؤسسى كفاية بجسامة المخاطر التى تحيط بمصر. وقد عبر البيان التأسيسى لكفاية عن هذا المعنى حيث قال الموقعون عليه أنهم «اتفقوا على أن يتجمعوا معا على اختلاف اتجاهاتهم السياسية والفكرية لمواجهة أمرين مترابطين كل منهما سبب ونتيجة للآخر[١١]».. وهى المخاطر الخارجية والاستبداد الداخلى. وبوضع الخطر الخارجى فى الفقرة الأولى لبيانها التأسيسى، فإن كفاية قد رفضت أحلام المحافظين الجدد فى واشنطن. فبالنسبة لمؤسسى كفاية كان «الخطر الراهن هو فى الواقع سياسات بوش فى المنطقة[١٢]».

ورغم أن إدارة بوش تزعم أنه خلافا لسياسة دعم الدكتاتوريات التى طالما اتبعتها واشنطن فإنها الآن جادة فى دعم التحول الديموقراطى فى الشرق الأوسط الا أن حركة كفاية بكل التيارات الأيديولوجية التى تضمها لم تجد لتلك الدعاوى الأمريكية مصداقية ولا فائدة إذ اعتبرتها مجرد وسيلة جديدة لتحقيق الهيمنة.

ورغم أن الكثيرين من نقاد كفاية قالوا أنها لم تقدم بديلا واضحا إلا أن الحركة فى الواقع قدمت رؤية معقولة طويلة الأجل. فالبيان الذى يطرح رؤيتها متاح على موقعها الإليكترونى فضلا عن أنه صدر مطبوعا بعنوان «نحو عقد اجتماعى سياسى جديد».

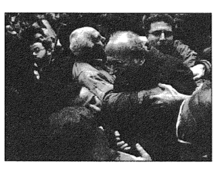
والمشروع يفصل فى رؤية التغيير، فهو يدعو إلى وضع حد للصلاحيات غير المحدودة للرئيس عبر اختياره فى انتخابات مباشرة ووضع حد لمرات تولى المنصب فضلا عن آليات لمحاسبة شاغله. كما يدعو البيان لإلغاء الطوارئ ويرسم إطارا لنظام سياسى يقوم على فصل السلطات واستقلال القضاء وإطلاق الحريات السياسية والمدنية.

ورغم أن تلك المطالب تتبناها قوى سياسية أخرى- كما يقول تقرير مجموعة الأزمات الدولية[١٣]- إلا أن كفاية اعتبرت تلك المطالب بمثابة مهام المرحلة الانتقالية التى تفتح الباب «نحو تحول ديموقراطى جذرى فى الأفكار والسياسات والمؤسسات». بعبارة أخرى فان ما اعتبرته القوى الأخرى إصلاحا ضروريا كان عند كفاية مجرد الخطوة الأولى. أى المرحلة الانتقالية. والمفارقة هنا أن كفاية التى اتهمت بأنها تدعو إلى الفوضى فى المجتمع كانت هى التى أولت عناية خاصة لرسم إطار واضح لمهام المرحلة الانتقالية وهو بالضبط ما يجنب البلاد حدوث فراغ فى السلطة ومن ثم فوضى، وعلى أساس أن النجاح فى المرحلة الانتقالية هو المفتاح الذى يعتمد عليه مستقبل العملية السياسية الديموقراطية. ويدعو البيان إلى تشكيل حكومة ائتلافية فى المرحلة الانتقالية، تترأسها شخصية عامة مستقلة وتضم مختلف التيارات السياسية والفكرية فى المجتمع وتكون مهمة تلك الحكومة خلق البيئة اللازمة لإجراء الانتخابات. ويلى ذلك انتخاب جمعية وطنية لكتابة دستور جديد للبلاد[١٤].

ويقول تقرير مجموعة الأزمات الدولية- الذى نقل عنه الكثيرون- أن هذه الأفكار برغم أنها جيدة على المستوى النظرى إلا أنها طوباوية فى جوهرها ويبدو أن كفاية تبنتها لاستكمال الشكليات[١٥]. ويضيف التقرير أن كفاية قد نشرت مثل تلك الوثائق «تعويضا عن» افتقارها لأى تركيز واضح على «أى مطلب ديموقراطى إيجابى». وفى الواقع فإن هذا التحليل مبنى على إخفاق كامل فى التقاط خصائص مهمة لكفاية. فنجاح كفاية فى تخطى الحواجز الأيديولوجية هو بالضبط العنصر الجديد الذى يجعل من تشكيل حكومة ائتلافية فى مرحلة انتقالية مسألة ممكنة. والأهم من ذلك أن دور كفاية فى الدفع نحو جبهة وطنية عشية الانتخابات البرلمانية فى ٢٠٠٥ كان دليلا واضحا على أن تلك الأفكار لم تقدم فى ٢٠٠٤ «لاستكمال الشكليات أو الاستهلاك المحلى»، إذ ثبت أن كفاية معنية جديا بالعمل الذى يجمع أكثر من تيار. أما موضوع «المطلب الديموقراطى الإيجابى» الذى لم تطرحه كفاية، فلعله لا يوجد. فى إطار احتياجات مصر الراهنة- مطلب ديموقراطى «أكثر إيجابية» من خلق حالة وفاق وطنى. تلك هى الجوانب الواعدة التى مثلتها تجربة كفاية والتى غفل عنها تماما تقرير مجموعة الأزمات كما غفل عنها كثيرون داخل مصر وخارجها.

لقد كانت كفاية- التى قاطعت انتخابات الرئاسة. عازمة منذ البداية على توجيه عناية أكبر للانتخابات البرلمانية وصارت فعلا إحدى القوى الرئيسية الدافعة نحو تشكيل الجبهة الوطنية بهدف طرح قائمة موحدة لمرشحى المعارضة لتنافس مرشحى الحزب الحاكم فى الانتخابات التشريعية. وكما أعلن فى ٨ أكتوبر ٢٠٠٥ ضمت الجبهة حركة كفاية والإخوان والوفد والتجمع والناصرى والعمل والكرامة والوسط.







إلا أنه كان واضحا منذ البداية أن آفاق نجاح الجبهة محدودا نظرا للمشكلات الهيكلية والتنظيمية التى تعانى منها الأحزاب السياسية وجدة فكرة الجبهة الوطنية، بما كانت تعنيه من توفيقات لم تكن أطراف كثيرة مستعدة للوفاء بها. لكن يظل صحيحا أنه «لأول مرة من خمسين عاما» اجتمعت قوى المعارضة على إنشاء تحالف من أجل انتخابات برلمانية. كما يظل صحيحا أنها تمثل أحد تجليات محاولات جيل السبعينيات المستمرة لتخطى الحواجز الأيديولوجية والفكرية التى ظلت تمنع التيارات المختلفة من العمل معا.

ثالثا: إعادة إنتاج المعنى

استخدم الكثيرون شعارات كفاية المباشرة للتشكيك فى جدية الحركة. خاصة تلك التى اعتبرها بعضهم «فجة» مثلت «إهانات» غير مقبولة لرئيس الدولة. لكن ربما يكون من المهم تحليل تلك الشعارات وفق معيار مختلف يتخطى المستوى المباشر ويذهب إلى ما هو أعمق منه. فمن خلال تلك الشعارات وغيرها من الأدوات كانت كفاية تخلق فى الواقع نوعا جديدا من السياسة يناسب احتياجات لحظة بعينها من تاريخ مصر.

ولعل تعبير «كفاية» ذاته يفيد فى شرح وجهة نظر الكاتبة فى الإسهام الذى قدمته الحركة. فدلالة التعبير تتجاوز فى الواقع كونه مصريا بامتياز بل ويأتى من عمق الثقافة الشعبية المصرية. ولأنها كلمة واحدة معبرة وموحية تنطوى على دلالات كثيرة، فإنها تتسم أيضا بالسيولة ذاتها التى اتسمت بها الحركة. فهو التعبير الذى سمح بتوليد عدد كبير من الحركات الأصغر مثل «فنانون من أجل التغيير» «وشباب من أجل التغيير» وعمال وصحفيون ومحامون... الخ وهو أيضا الذى سمح للحركة الأم أن تنظم عددا من المظاهرات تتعلق بقضايا مختلفة من البطالة إلى الفساد وكلها تحت شعار كفاية: كفاية بطالة، كفاية فساد. فشعار كفاية كان بمثابة السهل الممتنع، فهو تعبير بالغ البساطة ولكنه موح وثرى.

ويرى البعض أن شعارات كفاية المفرطة فى التبسيط انما تعكس حالة الحركة نفسها فهى «مجرد حركة احتجاج لا تملك رؤية بناءة لعملية التحول». غير أن الواضح أن أصحاب هذا الرأى ينطلقون من تعريف محافظ لمعنى «الرؤية البناءة» ذلك لان كفاية قد قدمت فى الواقع بديلا ولكنه بديل راديكالى لمستقبل مصر. ولا يجوز فى الواقع الانسياق وراء الاختزال الذى اعتبر أن كفاية قد استهدفت الرئيس شخصيا ذلك لان الحركة فى الواقع قد رفضت قواعد اللعبة السياسية ذاتها. فالحياة السياسية فى مصر قامت منذ زمن على احتكار شبه كامل للسلطة السياسية مع وجود إطار قانونى يحاصر كل من الأحزاب ومنظمات المجتمع المدنى. وما فعلته كفاية كان أن التفت حول ذلك الإطار المؤسسى برمته. فعندما رفضت الانصياع إلى قواعد اللعبة السياسية الموجودة فإنها فى الواقع قد أعادت تعريف السياسة والعمل السياسى فى تلك اللحظة تحديدا من تاريخ مصر.

فقد كان فى الجوهر من فكر مؤسسى كفاية إن الشرعية ليست منحة حكومية ولا تتطلب إذنا من الحكومة. وبالخروج إلى الشارع دون إذن مسبق، فقد وسعت كفاية من مساحة المتاح وارتادت بذلك فضاءات عامة جديدة أيضا. وبوضع لفظ بالتغييرب فى اسمها، فقد حركت كفاية رمال المشهد السياسى كله. إذ لم تعد قواعد لعبة بالإصلاحب التى انجرفت إليها أحزاب المعارضة لسنوات وغرقت فيها هى الحاكمة.

ولأن تلك رؤية راديكالية، فقد احتاجت كفاية فى مراحلها المبكرة على الأقل أن تكون «مجرد حركة احتجاج». فعلى مدى اكثر من نصف قرن كان المصريون قد اعرضوا عن السياسة بسبب الخوف والقمع أو الشك فى جدوى العمل السياسى، فنشأت أجيال جديدة لا صلة لها بالعمل السياسى بالمطلق. ومن هذه الزاوية تكون كفاية قد تعاملت مع اكثر مشكلات مصر السياسية حدة وهى انسحاب الأغلبية الساحقة من المصريين من السياسة.

وفى مراحل الاضطراب وعدم اليقين السياسى، فإن العمل السياسى لا يكون هدفه بالضرورة أحداث تغيير فورى فى النظام السياسى، إذ لا يقل أهمية عن ذلك أن يشكل ذلك العمل تحديا لأنماط اللغة والخطاب والثقافة السائدة التى يتم من خلالها ترتيب المعلومات وفهم الأحداث(١٦). وهذا بالضبط هو ما فعلته كفاية ففى تلك اللحظة من تاريخ مصر وبعد أن تركت الأغلبية الصامتة السياسة بالكامل للنخبة فان القدرة على إنتاج أنماط جديدة للمعنى تتناقض مع الأنماط المفروضة وتتحداها وتطرح شكلا بديلا لتنظيم المعلومات السياسية وترتيبها إنما يمثل تحولا مهما يؤتى أثره على المدى البعيد. أما كون كفاية حركة نخبوية فهو صحيح وإن كان مؤسسوها على وعى بذلك الطابع لكفاية معتبرين انه من المهم لإحداث التحول الديموقراطى أن يستعيد المواطن العادى الثقة والأمل على الأقل فى قطاع من النخبة.

ولا يأتى مأزق كفاية الراهن-كما قيل فى معرض انتقادها - من كونها «مجرد حركة احتجاج ومظاهرات» وإنما من استمرارها مجرد حركة احتجاج لفترة أطول بكثير مما ينبغى. وكان المسئول عن ذلك هو فى الواقع الخلافات داخل الحركة حول طبيعة الدور المراد لها أن تلعبه.

فهناك فى كفاية تياران الأول يؤكد على موقف المواجهة مع النظام والأحزاب السياسية القائمة ويرى كفاية باعتبارها بالأساس حركة عصيان مدنى.

ويرى هذا التيار أن النظام فى مصر ينهار ومن ثم فإن دور كفاية أن تعجل بذلك عبر حركة عصيان مدنى واسعة. ويؤمن هذا الفريق بأن وصول عدد من المتظاهرين إلى ما يزيد على المائة ألف من شأنه أن يسقط النظام(١٧). أما الجناح الثانى فى كفاية فيرى الحركة باعتبارها النواة الأولى لحركة قاعدية «فالمظاهرات هى فقط المرحلة الأولى» كما يقول محمد السيد سعيد. وإسقاط النظام -الذى هو بالمناسبة يعانى من فوضى ولكنه لا يتهاوى- ليس هو الأولوية. وإنما الأولوية هى لإعادة بناء المؤسسات الديموقراطية فى القرى والمدن وإعادة إحياء الاتحادات والمجالس المحلية حتى تصبح مصر كلها ورشة عمل للتغيير الديموقراطى.

وقد صار واضحا أن تبنى منهج التظاهر كمفتاح للتحول الديموقراطى قد أضر بالحركة ووضع حدا لتطورها. صحيح أن التظاهر كان بالغ الأهمية فى المراحل الأولى وأسهم بالفعل فى إعادة تعريف السياسة. إلا أن كفاية قد سمحت لنفسها بالانجرار إلى استراتيجية تقوم على التظاهر فقط. وقد أضر ذلك بالحركة من أوجه عدة. فمن ناحية، صار بالإمكان إجهاض زخم الحركة عبر حظر مظاهراتها. ومن ناحية أخرى أدى التركيز على المظاهرات فقط كأداة للعمل عبر فترة زمنية ممتدة إلى تشكيل توقعات الجمهور. فكفاية فى الوعى العام صارت موجودة فقط ما دام نشطاؤها فى الشارع ومن ثم حين مارس النظام قيودا على التواجد فى الشارع ساد الشعور بانحسار كفاية. غير أن الأهم من ذلك كله هو أن تلك الاستراتيجية حرمت كفاية من القدرة على ابتكار أنماط جديدة من العمل السياسى تناسب مرحلة ما بعد كسر التابوهات السياسية وتقيم للحركة وجودا سياسيا مستقلا وفاعلا.

خلاصة

ما لم توجد فى مصر قوى سياسية حية قادرة على التنافس السلمى فان الانتخابات لا يمكن أن تكون هى المدخل للتغيير الديموقراطى السلمى فى مصر. فبينما يمثل الإخوان المسلمون قوة سياسية مهمة فان ضعف القوى السياسية الأخرى من شأنه أن يؤدى إلى وقوع مصر-إذا ما جرت انتخابات حرة فى براثن احتكار سياسى آخر يكون هذه المرة بقيادة الإخوان المسلمين. وعندئذ ولأن هناك استقطابا إسلاميا علمانيا واضحا

كفاية التي ولدت في بيت أحد الإسلاميين علي مائدة إفطار رمضانية أعلن عنها في لقاء موسع عقد في مقر جمعية الصعيد المسيحية. واختير جورج اسحق اليساري الذي لا ينتمي لجيل السبعينيات منسقا عاما



وتوترا بين الإخوان من ناحية والكثير من القوى السياسية من ناحية أخرى، فالأرجح أن وصول الإخوان للسلطة من شأنه أن يفاقم مشاكل مصر لا يساعد على حلها.

و فى هذا السياق تحديدا يأتى المغزى الحقيقى لكفاية. فالجيل الذى أسس الحركة قدم لمصر بديلا أفضل يتمثل فى غرس البذور الأولى لعملية مصالحة سياسية بين التيارات الأيديولوجية المختلفة، الأمر الذى يفتح الباب أمام الوصول إلى وفاق وطنى.

لقد أدرك مؤسسو كفاية أن احتكار الحزب الحاكم للسلطة يرتكز إلى حد كبير على انقسام قوى المعارضة وعجزها عن صياغة مشروع مشترك للتغيير أو حتى الاتفاق على أى مطلب سياسى. ومن ثم فقد كانت مصر فى تلك اللحظة تحديدا من تاريخها فى حاجة إلى حركة سياسية عابرة للأيديولوجيا.

ويلاحظ نقاد كفاية بحق أن الحركة فقدت زخمها. ورغم أن كفاية الآن فى مفترق طرق وربما بحاجة إلى إعادة نظر شاملة فى دورها فانه يمكن القول أنها تواجه نوعين من التحديات.

ويتمثل التحدى الأول فى تعميق أهم إسهاماتها وتوسيع نطاقه ألا وهو التفاعل السياسى العابر للأيديولوجيا. فالنجاح الذى حققه مؤسسو كفاية كان بمثابة خطوة مهمة للأمام فى مسألة التفاعل العابر للأيديولوجيا، إذ نقلوا هذا التفاعل من مستوى العمل المشترك بشأن قضايا السياسة الخارجية فقط إلى مستوى أعلى يتمثل فى حركة سياسية هذه المرة وهو ما يمثل تجربة واعدة يمكن تعميقها لتشمل قضايا جوهرية بل وتوسيع نطاقها إلى ما يتخطى كفاية نفسها.

وهناك بعض المؤشرات الإيجابية فى هذا الصدد، ففى كل الخلافات الحادة التى وقعت داخل كفاية منذ تأسيسها لم يحدث فى أى من تلك الخلافات اصطفافا أيديولوجيا. ففى كل معركة داخلية كان كل طرف من أطراف النزاع يتسم بالتنوع الأيديولوجى الذى تتسم به الحركة ذاتها.

أما التحدى الثانى الذى يواجه كفاية فهو التوصل إلى إجماع بداخلها يقدم رؤية واضحة وواقعية لمستقبل الحركة. ومن ثم أدواتها.

ونظرا لطبيعة الأوضاع السياسية المصرية والطابع النخبوى لكفاية، فلا يجوز لرموزها أن يتوقعوا منها أن تتحول لحركة جماهيرية لكن كفاية تستطيع أن تنشط المجتمع عبر وسائل أخرى غير التظاهر والدعوة للعصيان المدنى.

ولا يقل أهمية عن ذلك أن وجود كفاية بحد ذاته يلهم أجيالا جديدة من المصريين. فجيل السبعينيات الذى أسس الحركة جيل فريد من المصريين. فهو جيل مسيس ولديه خبرة بالعمل السياسى المباشر فى آن معا. وفى المقابل فان العناصر المسيسة من الأجيال الأصغر ذات خبرة سياسية محدودة خصوصا بالعمل السياسى المباشر ومن ثم لديها من خلال كفاية فرصة لاكتساب مهارات العمل السياسى.

بعبارة أخرى فان التحدى الذى تواجهه كفاية هو التقييم الموضوعى والإدراك الواقعى للممكن والمستحيل ومن ثم التركيز على مواطن قوة الحركة وأهم إسهاماتها وتعميقها.

وسواء عاشت حركة كفاية فى صورتها الحالية أو أخذت شكلا جديدا أو حتى فقدت وجودها ككيان سياسى بالكامل، يظل صحيحا أن مسيرة جيل السبعينيات نحو خلق وفاق وطنى قد صارت أكثر صلابة ووضوحا من أى وقت مضى. فعندما يلتقى أبو العلا ماضى الإسلامى وأحمد بهاء الدين شعبان الماركسى طوعا ويعملان معا بشكل جاد حول مشروع مشترك عابر للخطوط الأيديولوجية، يصبح علينا الانتباه إلى أن مساحة المشترك بين التيارات السياسية فى مصر أكثر اتساعا بالتأكيد مما يريد لنا النظام أو الإخوان أن نفترض.

وهذا التفاعل الذى يتجاوز الخطوط الأيديولوجية لا يزال فى مراحل مبكرة وتواجهه صعوبات بل وانتكاسات، ولكنه أيضا يحرز تقدما. ففى الثمانينيات اقتصر التفاعل على الحوار وفى التسعينيات أخذ شكل العمل المشترك بشأن القضايا السياسية الخارجية فقط. وفى العقد الراهن عبر عن نفسه فى شكل حركة كفاية وتظل الصورة المستقبلية لمثل هذا العمل سؤالا مفتوحا.

خلاصة القول إن تقييم مغزى حركة كفاية ينبغى أن يتخطى حتى المسار المستقبلى للحركة ذاتها. فقد فتحت كفاية آفاقا جديدة للممكن فى مصر وقفزت بنا قفزة إيجابية نحو المستقبل حينما بذرت البذور الأولى نحو وفاق وطنى. إذا ما تمت العناية بتلك البذور ورعايتها. وفى هذا الجانب تحديدا فقد حقق مؤسسو كفاية -المختلفون أيديولوجيا. نجاحا مدويا. ■

هوامش ومراجع:

اعتمدت هذه الدراسة علي مصادر أولية، من مقالات وتقارير صحفية، وبيانات الحركة ووثائقها، فضلا عن مقابلات شخصية ممتدة على مدى ستة أشهر(من سبتمبر ٢٠٠٥ وحتى فبراير ٢٠٠٦) أجرتها الباحثة مع عدد من مؤسسي الحركة: أمين إسكندر، أبوالعلا ماضي، أحمد بهاء الدين شعبان، جورج اسحق، عصام سلطان، محمد السيد سعيد ومحمد السعيد إدريس.

١ . وحيد عبد المجيد، «الخريطة السياسية المرتبكة في مصر»، الحياة، ٢٣ أكتوبر ٢٠٠٥؛ Reforming Egypt, In Search of a Strategy, International Crisis Group, Middle East/North Africa Report, 46, Oct. 4, 2005:i and 10

٢ .وحيد عبد المجيد، «الخريطة السياسية المرتبكة في مصر»، لندن: الحياة، ٢٣ أكتوبر ٢٠٠٥

٣ .. إيمان يحيي، «سنة من عمر كفاية، سنة حلوة يا جميل»، الكرامة، ٢٤ يناير ٢٠٠٦.

4. Issander El Amrani, Kifaya and the Politics of the Impossible, ZNet, Jan. 4, 2006 <www.zmag.org/content/showarticle/cfm?SectionID=22ItemID=9463> Feb.27, 2006

وانظر أيضا: صلاح عيسى، الأصابع الإخوانية لحركة كفاية، الجمهورية، ١٩ يناير ٢٠٠٦.

5. Joseph R. Gusfield, »The Reflexivity of Social Movements: Collective Behavior and Mass Society Theory Revisitedب, in: Enrique Larana,Hank Johnston and Joseph R.Gusfield, eds., New Social Movements, From Ideology to Identity, (Philadelphia: Temple University Press, 1994), pp.58-78

٦. الراحل أحمد عبد الله لم يشترك في تأسيس كفاية

٧- مصر والنموذج الديمقراطي، سلسلة حوارات المستقبل، (القاهرة: دار المحروسة، ١٩٩٩)، ص ٢١٥-٢٢٧.

٨ . المرجع السابق

٩ . مصر والنموذج الديمقراطي، مقدمة بقلم فريد زهران، ص ٧

١٠ . كان هؤلاء الستة هم جورج إسحق، أحمد بهاء الدين شعبان، محمد السعيد إدريس، سيد عبد الستار المليجي، أبو العلا ماضي، وأمين اسكندر.

١١ . البيان التأسيسي لحركة كفاية علي موقعها الألكتروني: <http://harakamasria.net/informationMOre.asp?id=803&idd=14> July,13,2005.

١٢ . من شلجنة الخطر الراهنص في السبعينات إلي كتاب وليم كريستول عام ٢٠٠٠ الذي يحمل نفس الاسم، استخدم المحافظون الجدد -علي مدي عقود- تعبير «الخطر الراهن»، لكن المفارقة ان أجندة المحافظين الجدد في الشرق الأوسط- والتي يروج لها في واشنطن باعتبارها نصيرة الديمقراطية في العالم العربي هي التي ينظر إليها كخطر راهن من جانب القوي الديمقراطية في مصر

انظر:

William Kristol and Robert Kagan, eds, «The Present Dangersب: (San Francisco, Encounter Books, 2000).

١٣- المجموعة الدولية للأزمات منظمة غير حكومية مقرها بروكسل ببلجيكا، وتقوم بأبحاث وتحليلات حقلية، ولها مكاتب عمل بمختلف أنحاء العالم. انظر موقعها الإلكتروني: www.crisisgroup.org

١٤ - . نحو عقد اجتماعي سياسي جديد، إصدارات كفاية، الطبعة الأولي، أغسطس ٢٠٠٥.

١٥. Reforming Egypt, In Search of a Strategy , International Crisis Group, Middle East/North Africa Report, 46, Oct. 4, 2005:i and ١٠

١٦. Alberto Melucci, A Strange Kind of Newness: What>s »New Socialب in New Social Movements, in: New Social Movements, From Ideology to Identity, pp. 101-130 (p ١٠٢.)

١٧ . عبد الحليم قنديل، العمود الأسبوعي، العربي الناصري، ١٢ يونيو ٢٠٠٥. الرابط الإلكتروني: <http://al-araby.com/articles/958 / 050508- 958-col- wat.htm > acc. 15/03/06

خلع الكرافتة وهو

خالد الخميسى



لم يخب حكمه فمن حمل شعلة الضمير فى قلبه وكان شغوفا بالقضايا الفكرية منذ طفولته ظل على مدار حياته صلبا أمام مغريات المرأة اللعوب المسماة بالحياة

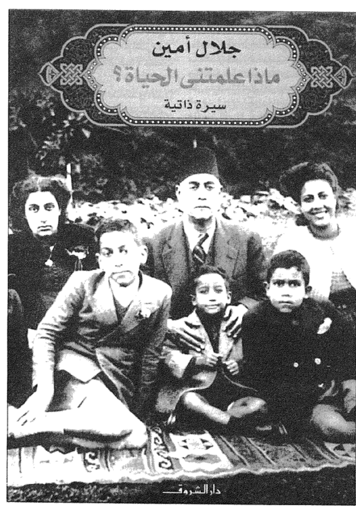


استطاع د. جلال أمين أن ينقل إلى القارئ ألمع اللحظات والساعات والأفكار والمعانى التى أضاءت حياته، نقلها لنا ببساطة معجزة وكأنه يدردش معنا على مائدة الإفطار، وكانت كل فكرة تعرض لها الكاتب خلال سيرته الذاتية من اللمعان بحيث أضاءت ركنا مظلما فى السيرة الذاتية لكل قارئ. تعرض الدكتور جلال أمين فى كتابه لقضايا الحياة التى تواجهنا ونحتاج أمامها إلى تقديم إجابات، قدمها بعذوبة فى القول وعمق فى المعنى على مائدة إفطار أطباقه الخاصة لحل معضلات الحياة. لم يترك شيئا إلا وناقشنا إياه، ولكن لا شك أن الدرس الرئيسى الذى يخرج به قارئ هذا الكتاب هو فهم عميق للنفس البشرية فهو فى ذلك أشبه بعمل أدبى شديد البلاغة يكاد يقارب فى هذا المضمار أحد أعمال دستويفسكى.

ألقى الضوء من خلال سيرته على عشرات وعشرات الشخصيات، منها العام ومنها الخاص وضغط على زر المشاهدة السريعة Fast Forward فشاهدنا معه الحياة تلهث بسرعة السنين بقسوتها البالغة، وكان معياره الدائم للنظر إلى الشخصيات هو فى مدى قدرتهم على التعاطى مع القضايا الفكرية والقضايا الأخلاقية، وكأنه قد ركّب فى نظارته التى يحملها على أنفه منذ الصغر عدسة للأخلاق وأخرى للفكر. ومن خلالهما شاهد العالم وتابع الأحداث على مدار حياته، ولم يخب حكمه فمن حمل شعلة الضمير فى قلبه وكان شغوفا بالقضايا الفكرية منذ طفولته ظل على مدار حياته صلبا أمام مغريات المرأة اللعوب المسماة بالحياة.

قلت للدكتور جلال أمين فى الاحتفال الذى أقامته له «دار الشروق» بمناسبة إصدار الكتاب أن هذا الكتاب هو أول كتاب أسمعه بعينى. فرجّح هو أن السبب «أنه خلع الكرافتة وهو يكتب». وفى الحقيقة أنا أتفق معه تماما، فرابطة العنق قد تكون مفيدة ونحن نتقدم لعروس جميلة أو نتقدم لوظيفة جديدة، ولكنها تضغط على العنق بشدة أثناء الكتابة فتخرج الألفاظ معوجة وممطوطة وفى الأغلب لا معنى لها، والمعنى واضح هو أن نكتب

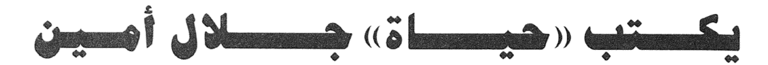
ماذا علمتنى الحياة؟
سيرة ذاتية
جلال أمين
القاهرة - دار الشروق - ٢٠٠٧



دون تشنج ودون أن نكشر عن أنيابنا أو أن نتصور أن ما نكتبه هو رحيق دمائنا فيكفى أن تعبر الكلمات عن أفكارنا، ويفضل ألا نعرق ونحن نكتب إلا إذا كان الجو شديد الرطوبة والحرارة، وعلينا أيضا أن نقوم بإلغاء كل المصطلحات المترجمة التى نقرؤها الآن فى معظم المقالات وهى كلمات أقرب إلى اللاتينية منها للعربية وهى مصطلحات مترجمة عن طريق مترجمين لا يعرفون العربية أصلا. وقد خلت الصفحات الأربعمائة من السيرة الذاتية من أى من تلك المصطلحات المنبعجة فجاء النص عربيا صرفا. وأنا الآن أخلع أمامكم الكرافتة لأحاول الكتابة بالبساطة نفسها التى كتب بها سيرته.

من العسير التعرض بالنقاش لكتاب مثل هذا الكتاب، فالسيرة الذاتية لجلال أمين جاءت كفيض من الأفكار المتلاحقة توالت أمواجها الهادرة بتلاحق سنى عمره، ولكنها أمواج بالسكر وليست بالزبد مما احتوته من خفة الظل المشهور بها جلال أمين، من ذكرياته عن والده ووالدته التى لم يناداها الأب باسمها طوال حياته، إلى إخوته وأصدقائه وزملائه ومعاصريه والساسة ورجال القانون والاقتصاد والفكر. وتذكرت قول الشاعر «أبى الحباب الغرناطى»: «ماذا أقول وكل قول قاصر.. فى وصف بحر زاخر الأمواج». فقررت أن أتناول الكتاب من زاوية واحدة وهى ماذا علمنى الكتاب من دروس فى حياتى ولنبدأ بقضية المدرسة التى أثارها الدكتور جلال أمين فى سيرته الذاتية.

يشعر الكاتب بالشفقة تجاه معارفه وأصدقائه وبالتأكيد تجاهنا جميعا أمام الحيرة التى تنتاب الأهل فى اختيار نوع التعليم المناسب لأولادهم. يحكى عن الجهد المضنى الذى بذله جده لاختيار الوجهة التى يجب عليه اتباعها فى تعليم ابنه احمد، فقد أدخله مدرسة بعد أخرى ويحكى عن العذاب الذى تعرض له والده من جراء تلك التغييرات المتصلة على أمل إلحاقه بالمدرسة الأفضل، ثم يحكى كيف أن هذا السيناريو قد استمر معهم وأن والدهم قد بذل جهده فى البحث عن المدرسة الأنسب لهم، وكان ذلك سببا فى أن قاموا هم أيضا بتغيير المدرسة، وعلى مدار حياة الكاتب شاهد من خلال عائلته ما يعانيه الأهل من جهد ووقت ومناقشات عن المدرسة الأنسب للأبناء، ويؤكد فى النهاية أنه لم يعد لديه شك فى أن الأهل يبالغون بشدة فى أهمية



يكتب «حياة» جلال أمين

المدرسة فى تنمية القدرة العقلية للطفل أو تنمية حسه الأخلاقى، وأن أثر الأسرة والمناخ السائد أهم من أثر المدرسة، وهناك أيضا الاستعداد الطبيعى للطفل أو مجموعة المقومات النفسية والجينية التى تشكل شخصيته وإمكانياته، ويحكى لنا عن الفارق الشاسع بين أختيه فاطمة ونعيمة اللتين ذهبتا إلى نفس المدارس فتفوقت الأولى وخابت الثانية، وانتمت الأولى إلى العالم الحديث والثانية إلى العالم القديم، حتى أن نعيمة لم تستطع صبرا وخرجت مبكرة من المدرسة. أما الابن الأكبر محمد فقد التحق بمدرسة الفرير ولم تضف له المدرسة شيئا غير أنه عندما كان يقوم بعمليات حسابية كان ينطق الأرقام بالفرنسية. ويرجح الكاتب أن أباه بعد تجربته مع أبنائه أدرك هو الآخر عدم أهمية نوع المدرسة فى المستوى التعليمى للأبناء. ولكن الكاتب من أجل أن يريكنا حكى لنا أيضا عن قصة لكاتبه المفضل «جورج أورويل» المعروف بانحيازه الفكرى للبسطاء، أنه أدخل ابنه فى مدرسة باهظة التكاليف وسألوه ألا ترى أن هناك تناقضا فى ذلك؟ فأجاب أنا ضد وجود تلك النوعية من المدارس وسوف أسعى لإلغائها ولكن مادامت موجودة فأنا سوف ألحق أبنائى بها. وفى الحقيقة أن هذا الموضوع يمكن أن يأتى فى قائمة أكثر الموضوعات التى أرقت حياتى الشخصية، وقد خرجت من الكتاب بأننى ولا شك قد بالغت كثيرا فى أهمية المدرسة وأن التضحيات المالية التى أتجشمها يجب علىَّ إعادة النظر فيها ولو لم أستطع فلأتمنى إذن أن يكون أورويل على حق.



اختار جلال أمين فى صباه «فولتير» لكى يكون مثله الأعلى أسوة بأخيه حسين أحمد أمين الذى يكبره بعامين ونصف الذى كان قد اختار نابوليون وماركس وتولستوى على التوالى كمثل عليا له، لم يحدثنا عن بقية إخوته الخمسة محمد وفاطمة ونعيمة وعبد الحميد وأحمد وعمن اختاروا لكى يكونوا مثلهم الأعلى، على الأرجح لأنهم كانوا أكبر كثيرا من جلال وبالتالى لم يعرف موقفهم من المثل العليا، أثارتنى كثيرا تلك الأمثلة من المثل العليا، حيث إنهم كانوا كلهم من الأوروبيين، فرنسا لها نصيب الأسد باثنين ثم روسيا وألمانيا، ولم يتم اختيار إنجليزى لأنهم على الأرجح من المحتلين، وتذكرت أن د. جلال فى أحد كتبه السابقة ذكر أن التأثير الأوروبى لم يكن واضحا تماما فى جيل والده العلامة أحمد أمين والذى كان اختار على الأرجح فى صباه مثلا أعلى من أعلام العرب، وأن التأثير الغربى بدا واضحا فى جيله الذى نشأ فى الربع الثانى من القرن العشرين. وتذكرت أن د. لويس عوض فى سيرته الذاتية «أوراق العمر» ذكر أننا يمكننا من الأسماء التى يطلقها المجتمع على أبنائه أن نعرف مدى التقدم الاجتماعى الذى أحرزناه، فعندما تكون الأسماء مرتبطة بالدين كأسماء شنودة وكيرلس ولويس من المسيحيين، وسيف الإسلام وشيماء وإسلام من المسلمين لأدركنا مدى التدهور الاجتماعى الذى نعيشه والعكس صحيح، فيرى الدكتور لويس عوض أنه خلال فترات الانحطاط تسعى كل طائفة دينية أن تتقوقع على نفسها وخلال تلك الأزمنة يمكنك أن تقوم بفرز طائفى من خلال الأسماء التى نطلقها على أبنائنا. وأذكر أن أسماء زملائنا المسيحيين فى فصل مدرستى - وكلنا ولدنا ما بين عامى ١٩٦٢ و١٩٦٣ - كانت: مجدى وشريف وماجد وسامح ورفيق وكان هناك شريف آخر، ولم يكن من بين أسماء المسلمين ما يدل على الانتماء الدينى بشكل صريح. وعلى العكس من ذلك تحمل أسماء زملاء أولادى فى الفصل الذين ولدوا بين عامى ١٩٩٥ و١٩٩٦ فرزا طائفيا شديدا، فمعظم الأسماء فى الفصل مثل سيف الإسلام وكيرلس وبدر الدين وشنودة. ولو طبقنا هذا المعيار على اختيارات الصبية لمثلهم العليا هل يمكننا أن نستخلص نتائج اجتماعية؟ رفضت بعنف وأنا صبى أن يكون لى مثل أعلى، على الأرجح لأننا (كلنا ولاد تسعة)، واختار بعض أصدقائى مثلا عليا لهم وكانوا على ما أتذكر معظمهم من المصريين، كان ذلك فى منتصف السبعينيات من ذلك القرن، ومن الجميل أن نعرف المثل العليا لصبية اليوم.

تعرض د. جلال لقراءاته فى فترة الصبا والشباب منذ ١٩٤٥ وهو فى العاشرة من العمر وحتى ١٩٥٥ وهو فى العشرين، بدأ بكتب كامل الكيلانى وجودة السحار، ثم انتقل إلى محمود تيمور وتوفيق الحكيم وطه حسين والمازنى والمنفلوطى وانتهى بنجيب محفوظ ويوسف إدريس. وبالتأكيد لم يخل الأمر من الكتب الأوروبية فبدأ بالكتاب الإنجليز ثم وبفضل أخيه حسين اكتشف الأدب الروسى وبدأ فى التهام روايات دستويفسكى وتولستوى وتورجنيف وقصص تشيخوف، كان قارئا نهما ولكن ما لفت نظرى هو: لماذا قرأ جلال الصبى كل تلك الكتب؟ أعتقد أن السبب هو أنه لم يفرض عليه أحد قراءتها. فقد ترك والده الكتب منثورة كالدر فى أنحاء المنزل، لم يطلب من أبنائه الالتفات إليها، تصور د. جلال أن والده مشغول أو غير مهتم ولذلك لم يسأل أحدا القراءة، ولكنى أرى أن ما فعله أحمد أمين كان فى منتهى الحكمة، وإلا ما كان اشترى كامل الكيلانى لو لم يكن عابئا. ما تعلمته أن علينا أن نجعل منزلنا حديقة مليئة بالورود ومن المؤكد أن الأبناء مع الوقت سوف يبدأون فى استنشاق أزهارها. رغم حزنى أن د. جلال لم يستنشق من روض الشعر العربى.



التحق د. جلال بكلية الحقوق جامعة القاهرة عام ١٩٥١ وأفرد لها فصلا كاملا فى كتابه وحكى لنا عن أساتذته ومعيديه ومن بينهم أستاذان مشتركان بينى وبينه وهما الدكتور زكى شافعى والدكتور رفعت المحجوب الذى قام بتدريسى مادة «المالية العامة» عام ١٩٨٣. ولكن قصة علاقته بأستاذه الدكتور سعيد النجار تستحق أن نتوقف عندها برهة، لأن لديها مقومات درامية جدا، فهى علاقة افتتان من جانب الدكتور جلال أمين بأستاذ اكتشف مع الوقت أنه يقف فكريا على طرف نقيض مع كل ما يؤمن به، جاهد هذا الأستاذ فى سبيل بيع القطاع العام ودعم مشروع الشرق أوسطية، والسلام مع إسرائيل والأنكى أنه كان رجلا محترما، فلم يكن مأجورا أو من المرتزقة الجدد، ورغم كل ذلك لم يستطع الدكتور جلال إلا أن يحبه، علاقة التلميذ بالأستاذ الساحر استمرت رغم كل الخلافات الفكرية وانتهت بأن كليهما قد سلم بأن الكمال مستحيل وأن كلا منهما به من أوجه الضعف ما يفرض عليه أن يكون أكثر صبرا وتسامحا مع صاحبه.

سافر إلى إنجلترا عام ١٩٥٨ فى بعثة حكومية لدراسة الاقتصاد فى مدرسة لندن للاقتصاد والعلوم السياسية، وأشرف على رسالته للماجستير الأستاذ «ليونيل روبنز» الذى أفاده بعلمه الغزير وأفادنى شخصيا بمقولة أراها فى منتهى الأهمية قالها لتلميذه جلال عندما اشتكى من حجم الكتب التى نصحه بقراءتها فقد قال له «يجب أن تتعلم أن تقفز فى القراءة» (You have to learn how to skip) ويقول الكاتب إنه بتعلمه هذا القفز قد استفاد استفادة عظيمة، فلا يمكن أن ندرك حجم الفائدة التى يمكن أن يجنيها القارئ من وراء هذا التعلم، ويتحسر الكاتب على الوقت الذى أضاعه فى قراءة كتب سخيفة كان من الواجب عليه تركها منذ إدراكه سخافتها. وقد تأثرت جدا بهذه المقولة حيث إننى قد تعلمت منذ الصغر ألا أترك كتابا قد بدأته وألا أترك طبقى إلا فارغا، وإذ بى أدرك حجم خطئى فى الأمرين، فعندما نشعر بالشبع علينا التوقف عن الأكل ولابد أيضا أن نأخذ بمقولة روبنز ونتعلم ألا نقرأ ما لا يفيد.

وفى إحدى المحاضرات العامة التى كانت كلية لندن تنظمها لطلابها حاضر الأستاذ الشهير فى علم الاقتصاد ريتشارد ليبسى وخلال المناقشة التى أعقبت المحاضرة حكى المحاضر قصة للتدليل على أنه لو قدر له الاختيار مرة أخرى فى العلم الذى سوف يتخصص فيه لما اختار علم الاقتصاد، وملخص القصة أنه أثناء بحث كان يقوم به يتطلب إعداد جدول إحصائى يبين تطور الأسعار عبر فترة زمنية معينة (بين سنة ١٩٣٠ وعام ١٩٦٠ على سبيل المثال)، كتبت السكرتيرة الأرقام الدالة بالمقلوب فجاء الرقم الخاص بأول سنة ١٩٣٠ وكأنه الرقم الخاص بآخر سنة ١٩٦٠ وهكذا. وعندما بدأ الأستاذ فى التحليل الاقتصادى لم يفطن للوهلة الأولى للخطأ ووجد أنه من الممكن أن يفسر الأرقام وهى مقلوبة على هذا النحو بنفس النظرية التى استخدمها لتفسير الأرقام وهى مرتبة الترتيب الصحيح بالطبع مع بعض التحفظات الطفيفة. وعندما اكتشف الأستاذ الكبير الخطأ هاله أن تكون هذه هى حالة علم الاقتصاد، وتعجب من هذا العلم الذى يمكن لنظرياته أن تفسر الشىء ونقيضه بنفس الدرجة من اليقين. وهذه القصة تعكس فى الواقع خيبة أمل الدكتور جلال أمين نفسه فى علم الاقتصاد الذى أمضى حياته كلها فى تدريسه، فالأرقام تبدو شديدة النقاء وحادة النصل والعلم يقف أمامها منحنيا، ولكن فى الواقع هى شديدة الرياء



يقول الكاتب إنه بتعلمه هذا القفز قد استفاد استفادة عظيمة، فلا يمكن أن ندرك حجم الفائدة التى يمكن أن يجنيها القارئ من وراء هذا التعلم، ويتحسر الكاتب على الوقت الذى أضاعه فى قراءة كتب سخيفة كان من الواجب عليه تركها منذ إدراكه سخافتها



متقلبة الألوان تراها من كل زاوية بشكل مختلف، وكان جدى مفيد الشوباشى يشك هو أيضا فى الأرقام ولا أنساه وهو يقول لى أن الأرقام يمكنها أن تكون مخادعة وأن واحدا زائد واحد لا يمكن أن يساويا اثنين لأنه لا يوجد واحد يساوى واحدا فى هذا العالم. ويمكننا أن نفهم اتجاه الدكتور جلال أمين إلى الكتابة فى الموضوعات الاجتماعية والسياسية والثقافية العامة حيث إن كلها تعكس الواقع المعاش أفضل كثيرا من لعبة خداعنا بالأرقام من جهابذة «فين السنيورة» فى لعبة الثلاث ورقات التى يلعبها معنا يوميا وزراء الاقتصاد والمالية والاستثمار وغيرهم.

اختار جلال أمين «مشكلة الغذاء فى مصر وعلاقته بالتنمية» موضوعا لرسالته للدكتوراة، وتناول من خلال هذا الفصل موضوعا غاية فى الخطورة وهو طريقة كتابة الرسائل ومدى إضافتها للعلم، فالموضوع هو كيف يمكنك أن تكتب المفروض عليك كتابته بغض النظر عن أهميته، فكان عليه إضافة بعض المعادلات الرياضية وإلا لما اكتسبت الرسالة الاحترام الواجب، وعليه أن يستخدم بعض المناهج العلمية الحديثة لإضفاء الهيبة على الرسالة فقام هو باستخدام تحليل النفقات والمنافع رغم جهله التام بالجوانب الفنية فى الزراعة المصرية ولا يكاد يعرف على حد قوله التفرقة بين فدان مزروع بالقطن وآخر مزروع بالقمح. وكان لا يعرف العوامل المتعلقة بالتربة والرى التى قد تكون أهم من أى عامل اقتصادى فى تحديد قرار المزارع فى نوعية الزراعة، فكل هذه العوامل الهامة بشكل واقعى لا تهم إذا كان الغرض الحصول على الدكتوراة. وبالطبع لم تكن المشرفة على الرسالة أكثر علما فيما يخص الزراعة المصرية. وفى الواقع هذا هو الحال فى معظم إن لم يكن كل الرسائل التى أعدها أصدقائى. فالجامعات أصبحت مثلها مثل الأرقام مخادعة، وانضمت رسائل الدكتوراة لعصر الجماهير الغفيرة.



أطلق الدكتور جلال أمين على النصف الثانى من القرن العشرين العصر الأمريكى، وهو ممتد معنا حتى الآن، مؤكدا كلمات الشاعر أحمد فؤاد نجم التى كتبها فى ستينيات القرن الماضى فى أغنية «جيفارا مات»: «دا منطق العصر السعيد.. عصر الزنوج والأمريكان.. الكلمة للنار والحديد.. والعدل أخرس أو جبان». فقد قامت الثورة المصرية برضا أمريكى، واستمر الوجود الأمريكى فى مصر بشكل أو بآخر حتى كتابة هذه السطور. وقد أفرد الكتاب فصلا عن الثورة المصرية، تناول خلاله الكاتب شعوره تجاه النظام وتجاه جمال عبد الناصر. وكان هذا التناول فى منتهى الواقعية والإنسانية بالنسبة لى، فقد اعتدت أن أقرأ انحيازا مطلقا أو عداء عنيفا تجاه عبد الناصر، ولكن فى هذا الكتاب حكى لنا جلال أمين قصة مختلفة بها كافة درجات الرمادى واختفت قصة الطيب والشرير المكررة أو ثنائية: (انت بتشجع الأهلى ولا الزمالك؟). فقد كان سرور جلال الشاب الذى كان وقتها فى السابعة عشرة من عمره غامرا بقيام الثورة وتبادل التهانى مع أصدقائه بفرح صادق، ثم انقلب الحال وأصيب بخيبة أمل فى الثورة فى مارس ١٩٥٤ بعد قرار عزل محمد نجيب حتى أنه انضم لاعتصام فى مبنى الجامعة للمطالبة بعودة نجيب.

بعدها تم الاعتداء على السنهورى المناصر لنجيب وبعدها بشهرين مات الوالد أحمد أمين، وفى هذه الفترة نشأ لديه شعور قوى بكراهية جمال عبد الناصر باعتبار أن له الدور الأكبر فى عزل نجيب وترتيب الاعتداء على السنهورى وتوقيع اتفاقية الجلاء التى كرهها الكاتب كراهية عميقة لرفضه بعض نصوصها والخاصة بعودة الانجليز لاحتلال قناة السويس فى حالة الاعتداء على أى دولة عربية. وتدور الأيام وإذا بقرار عبد الناصر بتأميم قناة السويس يحول تلك الكراهية فى نفس كاتبنا إلى تعاطف وتقدير ومحبة وتتفجر فرحة واعتزاز أكبر مما يمكن وصفه، وتتأكد تلك المشاعر بوحدة مصر وسوريا، ثم تأتى قرارات التأميم عام ١٩٦١ فيبلغ حماس جلال أمين ذروته وظن أن الأمال الكبرى على وشك أن تتحقق وأننا على وشك أن نقبض على السحاب بأيدينا (وهو ما لخصه الشاعر العظيم صلاح جاهين فى احدى قصائده: «كان وعد منك.. كان حلم منا.. قالت الشفايف.. شافت عيونا»). ولكن عجلة الأحداث تدور فى اتجاه مختلف عما يأمله، ويذكر الكاتب أن أول شرخ فى هذا التعاطف بدأ عام ١٩٦٣ بموقف عبد الناصر السلبى من ميشيل عفلق وهو الأب الروحى لحزب البعث وخاصة أن جلال أمين كان قد انضم لحزب البعث خلال سنوات الجامعة، وتتوالى الأحداث التى تفقده التعاطف بالكامل مع الحكومة المصرية ومع جمال عبد الناصر، فالدولة تتحول تدريجيا إلى دولة بوليسية ومخابراتية، القمع السياسى يصل لمعدلات غير مقبولة وجاء التحول دراميا من أحسن الأحوال إلى قبح الأهوال. وخلال هذه الفترة قبضت الحكومة على صديقه «على مختار» دون أى سبب واضح وعلى الأرجح كان سببا شخصيا. قرأ أخوه محمد فى الجريدة الصباحية وهو يهم بالذهاب إلى مكتبه كرئيس لمجلس إدارة شركة إيديال خبر إحالته إلى المعاش ولم يكن قد بلغ الخمسين.



وعند ذهاب أخيه عبد الحميد إلى معمله فى المركز القومى للبحوث لم يجد أى أثر للأجهزة التى يستخدمها فى بحوثه وعرف أنها نقلت إلى مركز الطاقة الذرية فى اليوم السابق لأن مسئولا كبيرا سوف يفتتح هذا المركز، ومنذ ذلك اليوم امتنع عبد الحميد عن الذهاب إلى مركز البحوث بل وانقطع تماما عن التدريس فى كلية الهندسة ولم يكن قد بلغ الأربعين. ثم تأتى الهزيمة العسكرية عام ١٩٦٧ والتى أطلقوا عليها النكسة لتصيب المجتمع كله بصدمة كاسحة ويذكر فى كتابه أن الحزن كان عميقا والذهول كان أكبر، أما خيبة الأمل فكانت أعظم وأخطر وبالتالى فلا عجب أنه تلقى خبر وفاة عبدالناصر بهدوء وبمشاعر فيها من الدهشة أكثر مما فيها من الحزن، وتدور دورة الزمان دورتها المخيفة فيعود عبد الناصر فى قلب جلال أمين كما كان بعد قرار التأميم رجلا محترما للغاية وأصبح على استعداد كامل لنسيان كل ما ارتكبه عبد الناصر من أخطاء، فما قيمة الحريات السياسية أمام بيع وطن، فقد بدأ السادات فى تنفيذ المشروع الأمريكى بداية بالانفتاح الاقتصادى عام ١٩٧٤ ثم السلام مع إسرائيل وما تلاه من تنازلات فى كافة المجالات، الأمر الذى أطاح باستقلال مصر السياسى.

نحن أمام قصة من لحم ودم وليست من ورق سلوفان كما اعتدنا.

وقد طبق جلال أمين معاييره للحكم على الأشخاص على أنور السادات وهما علاقة الشخص بالأخلاق وبالفكر، فوجد أن السادات يثير السخرية والرثاء أكثر مما يثير الاحترام أو الحب، فبدا أنه رجل غير جاد ومغامر لمصلحة نفسه، كثير المزاح.. قليل الصبر على القراءة أو التفكير مع إفراط فى الحرص على الفخفخة. وكان كل ما يصل إلى جلال أمين مما يتعلق بسلوكه أو مواقفه يؤكد صحة هذا الموقف السلبى ويقويه. هكذا إذن يطبق جلال أمين معاييره للحكم على الأشخاص.

وفى لحظة التهليل والزغاريد التى شنها السادات بعد حرب أكتوبر، أصاب جلال أمين غم شديد، فبعد أسبوعين من قيامها وضحت رغبة أنور السادات فى السلام وبدا له أن هناك خطة أمريكية بمباركة أنور السادات لدفع مصر إلى التصالح مع إسرائيل، لم يستطع البقاء فى وطن يتم بيعه فرحل إلى الكويت فى بداية ١٩٧٤ للالتحاق بالعمل فى الصندوق الكويتى. وانضم جلال أمين إلى قافلة المثقفين المهاجرين الذين سافروا بين عامى ١٩٧٢ و١٩٧٧ بعد أن أدركوا هول المؤامرة التى ينفذها أنور السادات، كان من بينهم من عائلتى والدى عبد الرحمن الخميسى وخالى على الشوباشى الكاتب والروائى، وغيرهما الكثير مثل أحمد بهاء الدين والفريد فرج ومحمود السعدنى وأحمد عبدالمعطى حجازى ورجاء النقاش وصلاح الليثى وغالى شكرى ونبيل زكى وأحمد عباس صالح وأمير اسكندر ومحمود أمين العالم وغيرهم الكثير ليشكلوا موجة كاملة من هجرة المثقفين المصريين بعد موجة هجرة أصحاب الملايين فى الستينيات ولكل عصر مطرودوه ورجاله.

وجاءت بعد الكويت محطة الولايات المتحدة التى وجدها أسوأ حالا مما تخيله جورج أورويل فى ١٩٨٤، فأورويل كان يكتب عن النظم الديكتاتورية، ولم يكن يتخيل أن يصل الأمر بالنظم «الديمقراطية» إلى هذا الوضع الشمولى، وقد اعتبر جلال أمين الوضع فى مصر وأمثالها مما شاع اعتبار نظام الحكم فيها شموليا، وهو بالفعل كذلك، أفضل حالا من الوضع فى الولايات المتحدة، فقد ينعم أهل مصر بدرجة

أكبر من الاستقلال وحرية التعبير عن النفس، مما يتمتع به الأمريكيون، لمجرد أن المصريين لا يعتريهم أى شك فى أى وقت فى زيف ما يزعمه نظامهم من ديمقراطية، ولا تثير فيهم الدعاية السياسية من خلال وسائل الإعلام إلا السخرية المعلنة أو الصامتة، بينما يبدى الأمريكيون استعدادا مدهشا لقبول ما تقوله لهم وسائل الإعلام. وقد اعتاد المصريون قراءة ما بين السطور فى إطار شكهم التاريخى بما تدعيه الحكومة، وعلى العكس من ذلك فالأمريكيون يسيرون كالإبل العمياء وراء حكوماتهم. ومن المنطقى أن نفهم شعور جلال أمين إزاء الشعب الأمريكى إذا وضعنا عدستى الأخلاق والفكر على عيوننا، فهو شعب يهتم بالكثرة على حساب الجودة والسرعة على حساب العمق. وهو يحكى لأخيه حسين عن لوس أنجلوس فى عام ١٩٧٨ فيقول: «لا تستطيع أن تأمن على أولادك فيها، فالجو ينضح بالجنس والجريمة والمخدرات». فما أشبه قاهرة اليوم بأمريكا منذ ثلاثين عاما. فالجنس يطل علينا من معظم القنوات الفضائية عبر عشرات الفيديو كليب والبرامج، والمخدرات تباع فى كل شارع من شوارع القاهرة، أما الجريمة فما زلنا - ونحمد الله - متأخرين فيها قليلا.



وينهى الدكتور جلال أمين سيرته الذاتية بفصل بعنوان البدايات والنهايات وهو نص أدبى يقع فى حوالى الستين صفحة شديد الشبه بأعمال نجيب محفوظ المتأخرة مثل كتابه حديث الصباح والمساء، فقد نقل لنا وكما يبدو على العنوان حياة البشر منذ البدايات وحتى النهايات فى سرعة مقبضة، فنحن نتحمل الحياة لأننا نعيش تفاصيلها الممضة ولكن من الصعب تحملها لو شاهدناها من عل، فهى سوف تبدو بلا معنى: ميلاد يلحقه موت وفى الطريق نسير مرغمين نحو المصير المحتوم ويظل عقلنا يحلم وحده بالنجوم ونخرج منها بقبض الريح. وكما قال الشاعر إبراهيم الأحدب «وما الحياة إلا طيف يمر بنا.. وصدق ميعاده نوع من الكذب».

فيقول جلال أمين فى هذا الفصل إنه عندما يستعرض حياته وحياة من يعرفهم وتاريخ بلده خلال حياته يجدها مليئة بالأمثلة على خيبة الأمل والرجاء، فكم علق آمالا على تغيّر سياسى فى مصر ثم ظهر أن الأحوال لم تتحسن بسببه بل أصبحت أسوأ مما كانت عليه. كم تصور أن هناك نموذجا يُحتذى فوجد أنه ليس أفضل من غيره، كم أمل فى أن العلم يمكن أن يمدنا بمعرفة يقينية بالعالم ثم ظهر له مدى خضوع العلماء للتحيزات والأهواء. ولكن خيبة الأمل تلك تبدو منطقية تماما إذا فهمنا النفس البشرية، فالإنسان لديه ميل طبيعى فى أن يرغب فى أشياء تفوق قدراته، أو أن يطمح فى تحقيق رغبات متعارضة لا يمكن أن يتحقق بعضها إلا إذا فشل فى تحقيق رغبة أخرى، فالإنسان يريد أكبر قدر من المال وأكبر قدر من راحة البال فى نفس الوقت. يريد احترام الناس وحبهم وفى نفس الوقت السيطرة عليهم. وإذا لم يطمح إلى كل ذلك فقد يرغب فى أشياء تتعارض مع رغبات الآخرين. فما الذى يمكن أن نتوقعه غير خيبة الأمل؟

أما على المستوى السياسى فقد خاب أملنا فى تحقيق الديمقراطية وفى حل مشكلة فلسطين وفى تحقيق تقدم اقتصادى وفى التقريب بين الطبقات وحتى فى نشر التعليم ومحو الأمية وفى نظام اجتماعى أكثر عدالة، ولا يبدو للمؤلف أن المصريين اليوم يتمتعون بحرية سياسية أو فكرية أكبر مما كانوا يتمتعون بها قبل ١٩٥٢، فالنظام فى الثمانينيات والتسعينيات وحتى الآن استمر فى لا مبالاته بالزيادة الفاحشة فى التفاوت بين الدخول واستمرار الكساد الاقتصادى وارتفاع معدلات البطالة كما استمر النظام فى استكانته لمطالب الأمريكيين والإسرائيليين وممثلى المؤسسات الدولية. أما الديمقراطية السياسية التى اتضح زيفها فى عصر السادات فقد زاد تزييفها فى عصر مبارك.

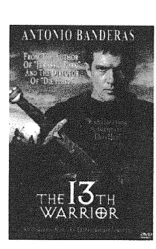
حاول الدكتور جلال أمين فى نهاية كتابه الممتع أن يقبض قلبنا بخيبات الأمل المتصلة ولكنه لم ينجح تماما، فالكتاب متعة فكرية حقيقية وقد استطاع الكاتب بطرقات إزميله فى صخرة الحياة أن يستخرج تمثالا كامل الأوصاف لا زيادة فيه ولا نقصان. ■



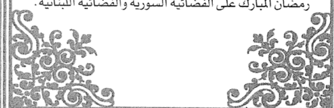
كتاب الزاوية

رسالة ابن فضلان

الفيلم والمسلسل



يعتمد فيلم الحركة «المحارب الثالث عشر» (١٩٩٩) على رواية مايكل كرايتون أكلة الموتى. الفيلم من إخراج جون ماكتيرنان ويدور حول رحلة أحمد بن فضلان (أنطونيو بانديراس) الواقعية فى نهر فولجا بالقرن العاشر الميلادى. يثير أحمد غضب أحد النبلاء من ذوى السلطة فى بغداد فيأمره الخليفة بأن يصبح «سفيرًا للشمال» مما يعنى إقصاءه عن المدينة. يرتحل بصحبة أحد أصدقاء والده فيقابل مغيرين من الفايكنج مات ملكهم للتو. يجاهد صانعو الفيلم لإضفاء صبغة تاريخية عليه: إذ يشتمل على حوارات باللغة العربية والسويدية والنرويجية والدنمركية واليونانية. إلا أن حبكة الفيلم هى بالأساس إعادة سرد معاصر لملحمة بيالوف الأنجلو سكسونية تمتزج بعناصر ألف ليلة وليلة. وقد أنتجت سوريا خلال العام الحالى مسلسلاً يروى قصة ابن فضلان ويربطها بأحداث الإساءة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيما عرف بالرسوم الكاريكاتورية. وقد جرى عرض المسلسل وهو بعنوان «سقف العالم» فى شهر رمضان المبارك على الفضائية السورية والفضائية اللبنانية.



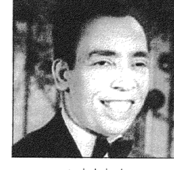
سينما شابة أمس واليوم

هاشم النحاس



على الكسار

نجيب الريحانى



إسماعيل ياسين



عبد المنعم مدبولى

أقصد بالسينما الشابة، السينما المصرية خلال العشر سنوات الأخيرة، خاصة الأفلام التى ظهرت مع بداية القرن الـ ٢١. والهدف رصد ما طرأ عليها من تحولات فى القيم الجمالية والثقافية، واخترت لها عنوان «السينما الشابة» لأن معظم العاملين بها من الفنانين والفنيين من الشباب الذين ظهرت أعمالهم لأول مرة فى هذه المرحلة. الأمر الذى لم يسبق له مثيل بهذه الدرجة فى مراحل سابقة.

ورغم ما تعرضت له هذه السينما من هجوم شرس من بعض النقاد، ورغم ما اتسم به الكثير من أفلام هذه المرحلة بالسطحية، إلا أن بها قدراً كافياً من الأفلام الجيدة، ما يستحق التأمل والتقدير.

ولها من السمات الخاصة ما تميزها عما سبق، وتجسد ما يمكن أن نطلق عليه السينما الشابة أو الموجة الجديدة فى السينما المصرية.

ولست مبالغاً إذا ذهبت إلى أن هذه المرحلة الجديدة «بأفلامها الجيدة» تمثل قفزة فى السينما المصرية تماثل على نحو ما القفزة التى حققتها على إثر إنشاء استديو مصر، ولنفس الأسباب تقريباً.

فالقفزة التى حققها استديو مصر قامت على ساقين أحدهما توفير أحدث المعدات السينمائية وقتها، وثانيهما إرسال البعثات للخارج لتوفير الكوادر البشرية وضم إليه من سبق له الدراسة فى الخارج.

وكذلك ترجع القفزة التى حققتها السينما الشابة اليوم إلى عاملين رئيسيين: أولهما الأخذ بوسائل التقنية الحديثة التى اجتاحت العالم وأصبحت ميسرة للجميع وساهمت فى رفع المستوى التقنى للفيلم، وعلى الأخص معدات المونتاج الإلكترونى «الكمبيوتر». وذلك فضلاً عن تقدم إمكانيات آلة التصوير ومعدات التحكم فى حركتها، وارتفاع نسبة حساسية الفيلم الخام.

أما العامل الثانى فهو وفرة الخبرة البشرية بفعل التراكم مع توالى دفعات خريجى معهد السينما، وانتشار دورات التدريب السينمائية، فضلاً عن انتشار الثقافة السينمائية ووفرة المعلومات التقنية الحديثة عن طريق المطبوعات أو شبكة المعلومات الدولية «النت». وتغلغل ثقافة الصورة فى الثقافة المعاصرة. وشجع ذلك على وجود جيش من الشباب الجدد «الفنانين والفنيين» العاملين فى هذا الحقل.

تحولات فنية

من أول الملامح العامة التى تميز أعمال هذه المرحلة الارتفاع بمستوى التقنية عامة «الكلام ينصب دائماً على أفضل الأفلام». ولا يتوقف ذلك على نقاء الصورة، وإنما يمتد بوجه خاص إلى الدقة فى عمليات المونتاج التى لم تكن متاحة على نفس المستوى بالوسائل القديمة «المفيولا»، وكان لذلك أهميته فى تحقيق مصداقية السرد.

المعارك فى الأفلام القديمة مثلاً تبدو فى مشاهد هزيلة مثيرة للضحك، إلى جانب مثيلاتها من مشاهد المعارك فى الأفلام الحديثة التى تخلق واقعاً مقنعاً على الشاشة يكتسب المصداقية «القدرة على الإقناع» حتى فى أشد حالاته مبالغة، مثل تصادم المركبات أو تحطيمها أو العربات الطائرة أو الساقطة من فوق القمم أو ما شابه ذلك. وكذلك الحال فى المطاردات أو الاشتباك الجسدى.

وقد أدت الدقة مونتاجياً «بالإضافة إلى الحيل السينمائية» إلى عودة أفلام الجريمة والحركة بعد أن أخذت فى التراجع فى العقود السابقة.

كما أدت هذه الإمكانية المونتاجية إلى الإغراء باستخدام مشاهد الحركة «المعارك - المطاردات» داخل معظم الأفلام رغم اختلاف نوعياتها.

ويجب ألا ننسى أهمية المونتاج الحديث فى المساعدة على خلق إيقاع أسرع فى السرد يتناسب مع العصر. والإيقاع السريع الذى شمل معظم الأفلام يمثل ملمحاً واضحاً فى أفلام بداية هذا القرن يكاد يفصلها عما سبق.

واختفت اللقطة الطويلة الثابتة التى يدور فيها الحوار بين اثنين أو أكثر.

والملاحظ الارتفاع العام لأداء الممثلين الذى يبدو أكثر تلقائية مما سبق حتى بالنسبة للممثلين الثانويين، ويرجع ذلك إلى مرونة حركة الكاميرا وتقدم إمكانيات المونتاج، فضلاً عن تفهم الممثل لمتطلبات الصورة السينمائية. ومراعاة المخرج لها عند توجيه الممثل أو استخدام الكاميرا.

وتمثل الأغنية أحد معالم أفلام هذه المرحلة التى عادت إليها بقوة، بعد أن كادت تخبو، حيث لا يخلو منها فيلم من الأفلام أو يكاد. وقد تحولت الأغنية فى هذه المرحلة إلى نوع الأغنية الشائع وهى أغانى الكليب التى تتميز بالإيقاع السريع وثراء الصورة وحيوية المونتاج على نحو غير مسبوق.

وكثيراً ما يتم استخدامها درامياً أو مصاحباً للحدث وبعض الأغانى تأتى من خارج الشاشة، ولم يعد للأغنية الطويلة أو أغنية الطرب التى تقصد لذاتها - غالباً - مكان فى هذه الأفلام. ولم نعد نرى المغنى الذى يقف وحده أمام الكاميرا معظم الوقت، ولا شك أن الأغنية الحديثة فى الفيلم أصبحت أكثر سينمائية.

وإذا كانت الأفلام الكوميدية قد اجتاحت السينما مع بداية هذه المرحلة، فما لبثت السينما المصرية مع بداية هذا القرن أن استردت توازنها بإنتاجات فيلمية مختلفة الأنواع، فإلى جانب الأفلام الفكاهية نجد أيضاً الأفلام الغنائية وأفلام الحركة، فضلاً عن الأفلام الواقعية.

وهناك من الأفلام ما تتداخل فيه معظم هذه الأنواع (غاوى حب مثلاً). وهذا التداخل الذى يبدو على نحو أكثر كثافة مما كان فى أفلام المراحل السابقة يمثل أحد الملامح الفارقة بين أفلام هذه المرحلة وما سبقها.

ومن العوامل التى أضفت ثراء للصورة فى أفلام هذه المرحلة الميل فى عدد غير قليل منها إلى التصوير فى أماكن طبيعية وسياحية بعيدة عن القاهرة، ومنها ما هو خارج مصر (حرامية فى تايلاند - فول الصين العظيم - أفريكانو).

ومن الملامح أيضاً انتشار الفكاهة فى الغالبية الساحقة من الأفلام بحيث يندر أن نجد فيلماً دون مواقف فكاهية، وقد غلب فى كثير منها وخاصة (فى الأفلام الكوميدية) القفشات اللفظية «الإفيهات» التى أثارت النقد ضدها.

تحولات ثقافية

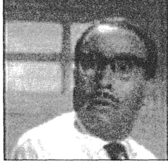
(١) المحرمات

ولعل أهم ملامح أفلام هذه المرحلة

وبينهما ١٠٠ عام!

هذه المرحلة الجديدة «بأفلامها الجيدة» تمثل قفزة فى السينما المصرية تماثل على نحو ما القفزة التى حققتها على إثر إنشاء استديو مصر، ولنفس الأسباب تقريبًا





فؤاد المهندس

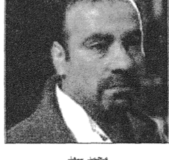


عادل إمام



محمد هنيدى





محمد سعد

هو المحاولة المتكررة لاقتحام أو اختراق المحرمات. الجنس مثلاً فى «مذكرات مراهقة» وغيرها، الدين فى «بحب السيما»، السياسة فى «عمارة يعقوبيان». ولا يقتصر الأمر على مثل هذه الأمثلة التى تحتل فيها المحرمات موضوعًا أساسيًا، فهناك العديد من الأفلام التى تخترق المحرمات بشكل جزئى أو على هامش الأحداث، نذكر مثلاً تعليق كريم عبدالعزيز فى دور لص السيارات بعد أن مر بنقطة تفتيش، وقوله لجنود النقطة وهو يدعى تحيتهم «مصر أمانة فى أيديكم»، بينما نراه قد مر بسيارته المسروقة دون وعيهم «فيلم أبو على».

وفى فيلم «ميدو مشاكل» نجد سخرية لاذعة من التقديس الأعمى للوطن عندما نرى أحمد حلمى وهو يتدرب على عملية تخريب باسم الوطن تصاحبها أناشيد وطنية، بينما نعلم أنها على العكس ضد مصالح الوطن وأنه كان مخدوعًا.

وكذلك نجد فى فيلم «عسكر فى المعسكر» سخرية لاذعة من التمسك الحرفى بالنص الدينى عندما يأمر محمد هنيدى صديقه بالتمسك بالحديث النبوى الذى يأمر بطاعة الأم، ونحن نعلم أن أمه تحرضه على القتل للأخذ بالثأر، ونعلم فى الوقت نفسه كما يعلم هنيدى فيما بعد أنه هو المطلوب للثأر.

(٢) صورة القبطى

عهدنا فى الأفلام المصرية طوال المراحل السابقة إسناد بعض الأدوار الثانوية لشخصية القبطى المصرى. وغالبًا ما يكون شخصية نمطية تتمثل فى المحاسب أو الصراف الذى يتصف بالأمانة والدقة فى عمله، وغالبًا ما يكون طيب الطباع. وكان الدافع إلى ذلك هو. كما يبدو ـ تحاشى الخوض فى حياة الشخصية القبطية المصرية رغم امتزاجها فى نسيج حياتنا الاجتماعية، وذلك تجنبًا لوهم إثارة الفتنة.

الجديد فى هذه المرحلة هو ظهور عدد غير مسبوق من الأفلام تتجاوز هذا المستوى السابق من المعالجة الهامشية. وتدخل بنا إلى أعماق هذه الشخصية والكشف عن متناقضاتها، فضلاً عن دخول الأماكن القبطية المقدسة ومعرفة بعض ما يجرى بها من حياة اجتماعية، إلى جانب دورها الدينى، مما لم يسبق عرضه فى السينما المصرية. وفى هذه الأفلام تقوم الشخصية القبطية بدور رئيسى وليس ثانويًا كما سبق. بالإضافة إلى الاقتراب من التعبير الواقعى للعلاقة بين المسلم والقبطى وإن شابه بعض المثالية.

نضرب مثلاً لذلك بفيلم «الرهينة» إخراج ساندرا نشأت ٢٠٠٧ وإن جاء محافظًا ودعائيًا نوعًا ما فى تناول العلاقة بين المسلم والقبطى فى مصر، من خلال قصة قبطى يتم اختطافه، وتجرى محاولة إلصاق التهمة بالمتطرفين الإسلاميين، بينما يتم إنقاذه باعتباره شخصية مصرية «وإسقاط العامل الدينى» على يد شخصية مسلم.

ويتناول «فيلم هندى» علاقة صداقة «مثالية» بين مسلم وقبطى يتنافسان حول امتلاك شقة، ينتهى بهما الأمر إلى تنازل كل منهما للآخر عن الشقة. رغم أن ذلك أدى إلى فقدان كل منهما لخطيبته. وفى الفيلم ندخل الكنيسة لأول مرة لنرى محاولات شاب قبطى يتقرب إلى فتاة قبطية.

أما «فيلم ثقافى» فيضم مشهدًا أراه من أجمل المشاهد وأعمقها تعبيرًا عن العلاقة الحميمة بين الشبان المسلمين والأقباط، حيث يتسلل مجموعة من الشبان المسلمين بسهولة داخل الكنيسة أثناء أداء طقوس الوفاة لوالد صديقهم ليطلبوا من صديقهم مفتاح شقته حتى يتيسر لهم مشاهدة فيلم بورنو.

حركة الشبان داخل الكنيسة وتقاطعها مع إجراءات الطقوس وتعاملهم مع صديقهم بتلقائية شديدة تكشف عن ألفتهم بالمكان وعدم غرابته عنهم. وحسرة الصديق على عدم مشاركتهم الفرجة على الشريط وهو يعطيهم المفتاح يعبر عن الواقع النفسى لهذه الشخصية دون تزييف مفتعل.

ويبدو أن التناول الواقعى الجرىء الصادق للشخصيات والعلاقات القبطية التى تشغل لأول مرة أحداث الفيلم «بحب السيما» كانت صدمة بالنسبة لمشاعر بعض الأقباط الذين لم يعتادوا رؤية أنفسهم. ومنها بعض تناقضاتهم على هذا النحو من الوضوح. رغم أن هذا التناول فى رأيى يجعل الشخصية القبطية بواقعيتها وتناقضاتها وجوانب ضعفها أقرب إلى قلوب المشاهدين، حيث يتناول الفيلم شخصية قبطى يؤدى تزمته الدينى إلى انحراف زوجته وإن انتهى الفيلم بإعادة القبطى إلى توازنه النفسى وتراجع الزوجة عن الانحراف بفضل الابن الذى كان يحب السينما. وشارك الأب فى النهاية هواية ابنة فى حب السينما والإقبال على الحياة. فيلم مصرى وشخصيات مصرية ١٠٠٪ كانت قبطية فى الفيلم ويمكن أن تكون إسلامية. ومن مشاهد الفيلم التى أثارت الجدل مشهد شاب يغازل من نافذة الكنيسة فتاته فى البيت المواجه.

وأحدث هذه الأفلام فى مجموعتنا هو فيلم «عمارة يعقوبيان» ٢٠٠٦ الذى يقدم شخصية شريرة يدبر مؤامرة للاستيلاء بدون وجه حق على شقة بالعمارة، الذى أثار أيضًا بعض الأقباط رغم أن مثل هذه الأعمال الشريرة لا تعبر إلا عن ضعف بشرى لا علاقة له بالهوية الدينية، ووجود مثل هذه الشخصية يجعل من الشخصية القبطية شخصية طبيعية ضمن إطار الشخصية المصرية ويبعد عنها سمة المثالية المفتعلة التى كانت تتصف بها فى الأفلام السابقة، لكنها من ناحية أخرى تعزل الشخصية القبطية عن الواقع المصرى.

(٣) إبداعات نسائية

من الملاحظ أن المرأة قامت بدور فعال فى تأسيس السينما المصرية وكان فى مقدمتهم رائدات السينما المصرية اللائى ساهمن فى الإخراج والتمثيل والإنتاج بداية من عشرينيات القرن الماضى، وهن عزيزة أمير وفاطمة رشدى وأمينة محمد وآسيا ومارى كوينى. غير أن هذا الدور أخذ فى الانحسار تدريجيًا حتى اختفى تقريبًا فى العقود الأخيرة من القرن الماضى.

ولعل من أبرز الظواهر التى تميز هذه المرحلة «موضوع الدراسة» عما سبقها من مراحل تاريخ السينما المصرية هى ظاهرة اقتحام المرأة بأعداد غير مسبوقة فى العمل السينمائى الإبداعى «خارج التمثيل»، حيث بلغ عدد المخرجات ستا، وجميعهن من الشابات الجدد فيما عدا واحدة فقط إيناس الدغيدى.

إذا كانت الأفلام الكوميدية قد اجتاحت السينما مع بداية هذه المرحلة، فما لبثت السينما المصرية مع بداية هذا القرن أن استردت توازنها بإنتاجات فيلمية مختلفة الأنواع

ووصل عدد المونتيرات الجديدات إلى ١٣ مونتيرة. وذلك فضلاً عن عمل المرأة لأول مرة فى التصوير السينمائى «نانسى عبدالفتاح» فى فيلم «فى شقة مصر الجديدة».

واصلت إيناس الدغيدى مرافعتها الدفاعية عن حقوق المرأة فى أفلام: «مذكرات مراهقة» ٢٠٠١، «الوردة الحمراء» ٢٠٠٢، «ما تيجى نرقص» ٢٠٠٦، وفى «الباحثات عن الحرية» ٢٠٠٥ طرحت مسألة حق المرأة فى الحرية الجسدية.

وتعتبر ساندرا نشأت فى مقدمة المخرجات الشابات. قدمت ٦ أفلام متنوعة الاتجاهات، وهى «مبروك وبلبل» ٩٨، فيلم إنسانى بطله شخصية معوقة، و«ليه خلتنى أحبك» ٢٠٠٠ من نوع الأفلام العاطفية، و«حرامية فى كى جى ٢» (٢٠٠٢)، و«حرامية فى تايلاند» ٢٠٠٣ من نوع أفلام الكوميديا الخفيفة، أما «ملاكى إسكندرية» ٢٠٠٥ (سنذكره تفصيلاً فيما بعد، و«الرهينة» ٢٠٠٧ فمن نوع أفلام الحركة، وفيهما تصل ساندرا نشأت إلى أعلى مستوياتها الحرفية.

ومنهن أسماء البكرى التى قدمت فى هذه المرحلة «كونشرتو فى درب سعادة» ٢٠٠٠، ومن قبله فى المرحلة السابقة «شحاذون ونبلاء». والفيلمان يدوران فى أجواء شعبية وإن كانا مأخوذين عن روايتين فرنسيتين لألبير قصيرى.

أما هالة خليل فقدمت اثنين من أرقى وأرق أفلام هذه المجموعة وهما «أحلى الأوقات» ٢٠٠٤ عن علاقة إنسانية حميمة بين ثلاث من الصديقات مع التعرض لمشاكل حياتهن الخاصة، و«قص ولزق» ٢٠٠٧ عن حلم الهجرة الذى يداعب الشباب بسبب البطالة وضيق الحياة الاقتصادية.

ومنهن كاملة أبوذكرى التى قدمت «سنة أولى نصب» ٢٠٠٤ وكانت أكثر نضجًا فى «ملك وكتابة» ٢٠٠٦، وسخرت فيه من الجمود العاطفى أو اللامبالاة العاطفية لدى الرجال.

أما منال الصيفى فقدمت فيلماً فريداً فى موضوعه، حيث تطرح فلسفة خاصة عن الحياة والموت فى «الحياة منتهى اللذة» ٢٠٠٥. ومن الملاحظ فيما عدا ساندرا نشأت وأسماء البكرى نجد أن بقية المخرجات أسندن أدوار البطولة فى أفلامهن إلى المرأة، وهو ما يعنى أهمية خاصة، حيث يشير إلى دور المرأة الفنانة فى التعبير عن المرأة الإنسانية، بعد أن كان الرجال يحتكرون هذه المهمة.

أنـواع فيلمية

● الأفلام الكوميدية

فى مقدمة الأنواع الفيلمية التى عالجتها هذه المرحلة، الأفلام الكوميدية التى تدفقت وأثارت موجة من النقد نتيجة لسطحية عدد كبير منها ولكثرة اعتمادها على القفشات اللفظية «إفيهات»، لكنها من ناحية أخرى تضمنت عدداً غير قليل من الأفلام التى مثلت مرحلة جديدة من الكوميديا، المعبرة عن زمنها وبأسلوب سينمائى تميز عما سبق بسرعة الإيقاع وتنوع اللقطات وثراء المناظر.

ومن خلال هذه النوعية من الأفلام ظهر على القمة ممثلو فكاهة جدد من الشبان أمثال محمد هنيدى - علاء ولى الدين - محمد سعد - هانى رمزى - أحمد حلمى، إلى جانب آخرين من المساعدين، وهى مجموعة لم يتوفر مثلها فى المراحل السابقة، حيث كانت تسود شخصية كوميدية واحدة «تقريباً» فى كل مرحلة مثل نجيب الريحانى - إسماعيل يس - عادل إمام.

ومن أول هذه الأفلام التى حققت نجاحاً جماهيرياً كان مفاجئًا «إسماعيلية رايح جاى» إخراج كريم ضياء الدين ١٩٩٧. ومن الجدير بالذكر أن ما حققه الفيلم من نجاح مفاجئ كان وراء السبب فى تدفق الأفلام الفكاهية فيما بعد، التى بالغت فى استخدام المواقف والأغانى والكلمات العبثية التى كانت بدايتها أغنية «كامننا» فى فيلم «إسماعيلية رايح جاى»، «كاتش كادر فى الألولو كامننا».

ولا يخفى دلالة مثل هذه التعبيرات العبثية التى انتشرت انتشاراً كاسحاً يمثل انعكاساً للعبثية السائدة فى المجتمع المصرى المعاصر.

ومن بين هذه الأفلام اختص «اللمبى» بأقسى الهجوم من النقاد، بينما قوبل من الجمهور بإقبال ساحق، ووصل إيراده إلى أعلى إيراد حققه فيلم مصرى فى تاريخ السينما المصرية.

والحقيقة فى رأيى أن الفيلم تضمن من التلميحات والتصريحات ما يحمل دلالات ثقافية مهمة غابت على النقاد، حيث عبثاً تحاول الشخصية الرئيسية فى الفيلم أن تجد لها مكاناً أو مصدراً للرزق، لكن الظروف تكون دائماً غير مواتية، وخاصة تكرار مطاردات الشرطة لمشاريعه الاقتصادية البسيطة. ولكن يبدو أن استجابة الجمهور كانت أكثر وعيًا بما تحمله دلالات الفيلم من نقد لاذع لما انتهى إليه وضع الإنسان الفرد البسيط فى المجتمع المصرى. ومن ضمن المقدسات التى سخر منها الفيلم سخرياته بأغنيات أم كلثوم سواء عن الوطن أو الحب، وفى رأيى أن الفيلم من الناحية السينمائية كان مبشراً بمولد مخرج جديد للكوميديا. وقدم ما يمكن اعتباره أول أغنية سينمائية كوميدية فى السينما المصرية وهى أغنية «البسكلتة».

ويعتبر مخرج اللمبى «وائل إحسان» أبرز المخرجين الشبان الذين تخصصوا فى إخراج الأفلام الكوميدية «٦ أفلام حتى ٢٠٠٧» فى مقدمتها إلى جانب اللمبى، «اللى بالى بالك» ٢٠٠٣، زكى شان ٢٠٠٥، ومطب صناعى ٢٠٠٧، الأولان من تمثيل محمد سعد والأخيران أحمد حلمى.

ومن المخرجين الشبان أيضًا ممن ساهموا بأكثر من فيلم كوميدى «محمد أمين» الذى قدم من خلال فيلميه المتميزين رؤى فكرية لها أهميتها الخاصة بالنسبة للمجتمع المصرى والعربى، وهما «فيلم ثقافى» ٢٠٠٠، و«ليلة سقوط بغداد» ٢٠٠٥.

وعلى إدريس الذى قدم فيلمين من بطولة النجم الكوميدى الأشهر عادل إمام وهما «التجربة الدانماركية» ٢٠٠٢، «عريس من جهة أمنية» ٢٠٠٤. ومن مخرجى الجيل السابق سعيد حامد أكثر المخرجين إنتاجًا للأفلام الكوميدية فى هذه المرحلة (٩ أفلام ما بين ١٩٩٨ - ٢٠٠٥) أبرزها «صعيدى فى الجامعة الأمريكية» ١٩٩٨، الذى قدم بنجاح محمد هنيدى أحد أبرز نجوم المرحلة الذى واصل نجاحه مع نفس المخرج فى فيلمين متميزين «همام فى أمستردام» ١٩٩٩، و«جاءنا البيان التالى» ٢٠٠١.

ومن مخرجى الجيل السابق يواصل المخرج رأفت الميهى فى بداية هذه المرحلة تقديم رؤاه الكوميدية الخيالية الساخرة التى ترتفع إلى مستوى مناقشة القضايا الإنسانية العامة كما فى «تفاحة» ٩٧ ماجد المصرى، و«ست الستات» ٩٨ أشرف عبدالباقى.

ومن الأفلام الكوميدية التى تستحق الذكر فيلم «جواز بقرار جمهورى» إخراج خالد يوسف - «محامى خلع» إخراج محمد ياسين - «غبى منه فيه» إخراج رامى إمام، وأبرزت الأفلام الثلاثة المهارة الكوميدية للنجم هانى رمزى الذى قام ببطولتها.

ومنها أيضًا «معالى الوزير» إخراج سمير سيف وبطولة أحمد زكى ٢٠٠٢، و«السفارة فى العمارة» إخراج عمرو عرفة وبطولة عادل إمام ٢٠٠٥.

الأفلام الغنائية

كما عادت الأفلام الغنائية إلى الظهور فى هذه المرحلة، وأعنى بها الأفلام التى يقوم ببطولتها أحد نجوم الغناء. وكانت هذه الأفلام قد أخذت فى الانحسار فى العقدين الأخيرين من القرن العشرين بعد أن كانت تحتل مكان الصدارة فى السينما المصرية منذ أيام نشأتها حتى الخمسينيات والستينيات.

وكانت الأغنية فى بداية هذه الأفلام تمثل مركز الثقل فى الفيلم أيام أن كان يقوم ببطولة الأفلام نجوم من مقام محمد عبدالوهاب وأم كلثوم، وإن تراجعت الأغنية قليلاً فيما بعد لتأخذ العناصر السينمائية الأخرى مكانتها تدريجيًا إلى جانبها مع نجوم الغناء فيما بعد، مثل ليلى مراد - محمد فوزى - فريد الأطرش - شادية، وصولاً إلى عبدالحليم حافظ.

وقد امتلأ تاريخ السينما المصرية بالكثير من الأفلام الغنائية الممتعة التى أنعشت الوجدان العربى، وكانت الممثل



الشرعى للثقافة المصرية فى العالم العربى.

وما زالت هذه الأفلام تحتفظ بجاذبيتها حتى الآن مثل «غزل البنات» و«شاطئ الغرام» (ليلى مراد)، و«ليلى بنت الشاطئ» و«كل دقة فى قلبى» (محمد فوزى) و«لحن الخلود» (فريد الأطرش) و«أيامنا الحلوة» و«يوم من عمرى» و«أبى فوق الشجرة» (عبدالحليم حافظ)، والفيلمان الأخيران «يوم من عمرى» (إخراج عاطف سالم) و«أبى فوق الشجرة» (إخراج حسين كمال) قدم فيهما المخرجان ما يمكن اعتباره نموذجاً متقدماً لما عرف فيما بعد بأغنية الفيديو كليب، التى سبق لنا ذكر مواصفاتها، وقد أصبحت تسود بشكل مطلق فى أفلامنا الأخيرة.

ويرجع الفضل فى عودة الأفلام الغنائية مؤخراً إلى مجموعة جديدة من نجوم الغناء الشبان أمثال محمد فؤاد، ومن أفلامه «إسماعيلية رايح جاى»، «رحلة حب»، «غاوى حب». ومصطفى قمر فى «أصحاب ولا بيزنس» و«حريم كريم» وغيرهما. وتامر حسنى فى «حالة حب». وحكيم فى «على سبايسى». وخالد سليم فى «كان يوم حبك».

والجديد فى بعض هذه الأفلام أنها خرجت - عامة - عن نطاق قصة الحب المعهودة النمطية فى الأفلام الغنائية فى المراحل السابقة، بينما سار بعضها على نفس النمط الذى يحكى عن المغنى الشاب الفقير الذى يحقق الشهرة بعد ذلك، ويتزوج بمن يحب، ولكن أفلام هذه المرحلة الحديثة لم تحقق من المكانة الرفيعة ما سبق أن حققته الأفلام الغنائية القديمة.

ويعتبر فيلم «مفيش غير كده» حالة فريدة بين هذه الأفلام بما فيها الأفلام القديمة، حيث يقدم نموذجاً لفيلم «الكوميديا الموسيقية» مطابقاً للمواصفات العالمية لهذه النوعية، فنجد حوارات مغناة والكل يغنى والكل يرقص، ومنهم (أروى) المغنية الجديدة التى قدمها الفيلم، وهو ما يبشر باتجاه جديد للفيلم الغنائى فى السينما المصرية.

أفلام الحركة

وتمثل أفلام الحركة التى عادت هى الأخرى فى هذه المرحلة بعد انحسارها نوعاً فيما قبلها، ملمحاً جديداً من ملامح أفلام الشباب.

وقد كانت أفلام الحركة من أوائل أنواع الأفلام التى عرفتها السينما المصرية «إبراهيم لاما - نيازى مصطفى» غير أن ما تقدمه أفلام الحركة فى هذه المرحلة يمثل قفزة واسعة من الناحية الحرفية، إذا ما قارناه بأفلام نفس النوعية فى المراحل السابقة، ويرجع ذلك بالطبع إلى التقدم التكنولوجى المتاح الآن على نحو ما سبق أن ذكرناه.

ومن هذه الأفلام المعاصرة: «مافيا» إخراج شريف عرفة ٢٠٠٢ - «تيتو» إخراج طارق العريان ٢٠٠٤ - «حرب أطاليا» إخراج أحمد صالح ٢٠٠٥، ومن أبرزها «واحد من الناس» أحمد جلال ٢٠٠٦، «الرهينة» ساندرا ٢٠٠٧ - «خيانة مشروعة» خالد يوسف ٢٠٠٧.

وفى «ملاكى إسكندرية» ٢٠٠٥ قدمت ساندرا شكلاً نادراً من أشكال التحقيق فى أفلامنا المصرية داخل هذه النوعية، كما أن النهاية التى فاجأتنا بتحطيم اليقين الثابت لدى بطل الفيلم والمشاهد ببراءة البطلة يمثل نهاية غير مسبوقة.

غير أن هذه الأفلام فى عمومها رغم تقدمها التقنى غير المسبوق ارتمت تماماً (أو تكاد) فى أحضان الشكل الهوليوودى لهذه النوعية، ما يصيبها بالغرابة بالنسبة للمشاهد العربى.

الواقعية

خارج الأنواع النمطية السابقة يسهم هذا الجيل بمجموعة من الأفلام التى يمكن اعتبارها امتداداً لتيار الواقعية الذى يمثل أهم تيارات السينما المصرية (فى نظرى). وقد عهدنا فى هذا التيار أن يدور حول محور واحد فى كل مرحلة من المراحل، ففى مرحلة الخمسينيات وما بعدها كان المحور الأساسى هو إدانة العهد البائد، وما بعد ٦٧ كان المحور الأساسى التنديد باستبداد السلطة فى المرحلة السابقة، وفى السبعينيات كان المحور الأساسى نقد الانفتاح، وفى الثمانينيات كان المحور الأساسى الكشف عن أوجه الفساد المختلفة التى استشرت فى المجتمع نتيجة لسوء النظام. أما فى هذه المرحلة فيتخذ تيار الواقعية ثلاثة محاور:

المحور الأول: وهو الأقل أفلاماً التى تدور حول الفساد امتداداً لمحور المرحلة السابقة، وليس غريباً أن المبدعين الأساسيين لهذه الأفلام ينتمون إلى مراحل سابقة، وهم المخرج داود عبدالسيد فى فيلم «مواطن ومخبر وحرامى» ٢٠٠١، وكاتب السيناريو وحيد حامد الذى قدم فى هذه المرحلة الأفلام الثلاثة التالية «معالى الوزير» ٢٠٠٢ - «ديل السمكة» ٢٠٠٣ - والفيلمان من إخراج سمير سيف، و«عمارة يعقوبيان» ٢٠٠٦ إخراج مروان حامد.

أما المحور الثانى فقد جاء على قدر من الكثافة العددية غير المسبوقة، تدور حول مشاكل الشباب. وكانت البداية الفيلم الساخر «فيلم ثقافى» ٢٠٠٠ إخراج محمد أمين عن مشكلة مجموعة من الشباب يحاولون البحث عن مكان لمشاهدة شريط فيديو «بورنو». ومن أحدثها «أوقات فراغ» ٢٠٠٦ إخراج محمد مصطفى الذى يصور مجموعة أخرى من الأبناء يعانى كل منهم مشكلة خاصة مع الآباء. والفيلمان يمثلان نفساً جديداً فى السينما المصرية لا نجد ما يماثله فى المراحل السابقة إلا نادراً.

وفيما بين الفيلمين نجد من أفلام هذا المحور: «مذكرات مراهقة» ٢٠٠١ إخراج إيناس الدغيدى، «أسرار البنات» ٢٠٠١ إخراج مجدى أحمد على، والفيلمان يناقشان حب المراهقة وما يتبعه من مشاكل فى مجتمعنا الشرقى. و«سهر الليالى» ٢٠٠٣ إخراج هانى خليفة الذى يخترق لأول مرة قداسة مؤسسة الزواج ويضعها فى قفص الاتهام. و«حب البنات» ٢٠٠٤ إخراج خالد الحجر الذى يقدم مشاكل الحب من خلال ثلاثة نماذج من الأخوات البنات. و«بنات وسط البلد» ٢٠٠٥ عن علاقة البنات والصبيان المعاصرة. وموقفهم من الزواج، وآخرها «فى شقة مصر الجديدة» ٢٠٠٧ يطرح مشكلة العنوسة، والفيلمان من إخراج محمد خان. ومن الملاحظات المميزة فى هذه المجموعة بروز البطولة الجماعية فى أغلب ما ذكرناه من أفلام.

المحور الثالث ويمثله مجموعة من الأفلام التى نجح مخرجوها فى إضفاء طابع خاص، يميزها عن غيرها ويمنحها عمقاً يوسع من آفاق الفهم ما يتجاوز تفاصيلها الجزئية، وإن ظلت علاقتها متصلة بالواقع. ومن هذه الأفلام فيلما المخرج الكبير يوسف شاهين «الآخر» ١٩٩٩ و«إسكندرية نيويورك» ٢٠٠٤ اللذان يناقشان علاقة الشرق بالغرب، وإن جاء الثانى استكمالاً لرباعيته السينمائية التى مزج فيها بين سيرته الذاتية وسيرة الوطن. ويمكن أن نضيف إليها فيلمه «المصير» ١٩٩٧، وإن كان يدور فى جو تاريخى، إلا أنه يمس الواقع المعاصر بطرح موضوع التطرف الدينى فى العصور الوسطى.

ومنها «جنة الشياطين» ٢٠٠٠ و«بحب السيما» ٢٠٠٤، والفيلمان يضعان مخرجهما أسامة فوزى من بين أفضل مخرجينا الشبان لارتفاع مستواهما الفنى وما تميزا به من جرأة فى تناول موضوعات تشتبك مع المحرمات. فالأول «جنة الشياطين» يصور عبث مجموعة من الشباب بجثة أحدهم بينما أسرة صاحب الجثة تستغرقها مناقشة طقوس الدفن المناسبة بدعوى الحفاظ على كرامة الأسرة. والثانى يتطرق إلى مشكلة الجمود الدينى لدى شخصية مسيحية. ومنها فيلم «خالد يوسف تلميذ يوسف شاهين «العاصفة» ٢٠٠١ الذى كان أول أفلامه وناقش فيه حرب الخليج الثانية.

ومن الأفلام المتميزة داخل هذه المجموعة «الرغبة» إخراج على بدرخان ٢٠٠٢ الذى يعالج صراعات نفسية اجتماعية حادة وفيه تقدم نادية الجندى دوراً متفرداً بين أدوارها السينمائية وإن كان الفيلم يشوبه قدر من الغربة التى ترجع إلى أصله الأجنبى.

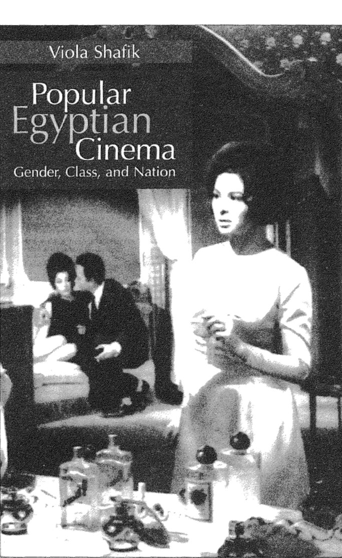
ومن أفضل أفلام هذه المجموعة الأفلام الثلاثة التالية التى تمزج بين الواقع والأسطورة وتخلق جواً من السحر يغمر أحداث السرد، وهى بترتيبها الزمنى، «القبطان» إخراج سيد سعيد ١٩٩٧ عن شخصية شعبية أسطورية، و«عرق البلح» إخراج رضوان الكاشف ١٩٩٩ عن قرية صعيدية غارقة فى الأساطير يتركها رجالها بحثاً عن الرزق خارجها، و«أرض الخوف» إخراج داود عبدالسيد ٢٠٠٠ عن شخصية فقدت هويتها بإرادتها وعبثاً تحاول استردادها. ويمكن أن نلحق بهذه الأفلام الثلاثة الأخيرة فيلم «الساحر» ٢٠٠٢ والذى يقاربها فى جاذبيتها السحرية. ويتناول مشكلة أب شعبى فى علاقته بابنته المراهقة.

الأمل

لقد حاولت فى هذه الدراسة أن أجمع أهم ما جرى من تحولات فنية وما يتعلق بها من تحولات جمالية وثقافية فى السينما المصرية فى العشر سنوات الأخيرة. واعتمدت على أفلام بعينها رأيتها تستحق الذكر دون غيرها وأسقطت العدد الأكثر من الأفلام لتدنى مستوياتها. ذلك أن الأفلام الجيدة وحدها هى التى تصنع تاريخ الفن وتمنحه كرامته.

وقد حاولت أن أضع هذه التحولات فى نسق يحدد علاقاتها البينية والعلاقة بينها وما سبقها من مراحل، ويكشف عن قيمتها ومكانتها، ولعل ما قدمته عن هذه التحولات وإيجابياتها يثير قدراً من الثقة بحاضر السينما المصرية الشابة والأمل فى مستقبلها. ■

السينما الشعبية فى مصر .. النوع والطبقة والهوية



■ فى كتاب السينما المصرية الشعبية الذى صدر أخيرا عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة تتأمل فيولا شفيق فى تاريخ الأفلام التجارية المصرية بتركيز خاص على الأفلام التى لاقت نجاحا كبيرا فى شباك التذاكر عند توزيعها فى مصر والعالم العربى. وفى نظرة نقدية تتفحص فيولا شفيق تلك الأفلام على خلفية الوضع الاقتصادى السياسى العام فى البلاد منذ ظهور صناعة السينما فى الثلاثينيات عبر فترات حكم عبد الناصر وأنور السادات وحتى عصر العولمة. وتجد الباحثة إشارات متناقضة فى الأفلام المختلفة التى تتناول مجموعة عريضة من العلاقات بين الجنسين إلى التيار الإسلامى والأفكار الشائعة حول الجنس والأخلاق والتنوع فى المجتمع مع تركيز خاص على الأقباط واليهود والنوبيين. وتستخلص فيولا شفيق من تلك التأملات نتائجها الخاصة حول تكوين المجتمع المصرى والأنماط السينمائية والمحظورات الاجتماعية. كما أنها ترصد الأنواع المختلفة من الأفلام مثل أفلام الحركة والواقعية والميلودراما وعلاقتها بالنظرة للثقافة الرفيعة والشعبية. وتقول فيولا شفيق فى مقدمة كتابها إنها قررت التركيز على السينما المصرية تحديدا لأنها بسبب ضخامة الإنتاج وتوافر الاستوديوهات والخبرات فيها منذ سنين لا تزال المصدر الرئيسى للأفلام والمسلسلات والبرامج التى تغذى أغلب القنوات التليفزيونية العربية الأخرى حتى مع صعود نجم سوريا فى المسلسلات ولبنان فى الفيديو كليب والإعلانات والإمكانيات الكبيرة وانعدام البيروقراطية المتوافر فى دبى. كما أن هيمنة مصر فى هذا المجال متجذرة فى تاريخها الطويل من صناعة الترفيه وتحديدا المسارح التى ازدهرت منذ نهاية القرن التاسع عشر والموسيقى التى أصبحت صناعة أيضا منذ بدء التسجيلات فى النصف الأول من القرن العشرين.

أما كتابها الأول السينما العربية: تاريخ وهوية ثقافية، فيعتبر عملاً فريداً من نوعه حيث إنه يجمع بين تاريخ السينما وعلم الاجتماع من حيث مناقشته للكيفية التى تم بها تصوير الهوية العربية والعديد من القضايا المشكلة للصورة الذاتية التى يحملها العرب عن أنفسهم على الشاشة. السبب الثانى من أسباب أهمية الكتاب هو أنه لا يقتصر على دولة عربية واحدة ولكنه ينطلق من المتشابهات بين تاريخ وثقافات الدول العربية ليرصد تصوير واقعها على الشاشة مع تركيز خاص على السينما المصرية والجزائرية. وتمزج فيولا شفيق النقد الفنى بالتاريخ للتأثيرات الاقتصادية والأيديولجية المختلفة على الفنون فى المنطقة. كما أنها تسجل معلومة مهمة ودالة وهى الفرق بين الإشارات المعتادة لـ «السينما العربية» فى الأدبيات العربية و«السينمات العربية» فى الأدبيات الفرنسية حيث تميل فيولا شفيق إلى الرأى القائل بأن التشابه بين الثقافات والتاريخ العربى أكثر من الاختلافات. فالعالم العربى ككل تقريبا مر بتجربة الاحتلال الأجنبى والتحرر الوطنى ومرت دول عربية عديدة ومؤثرة بتحولات سياسية خاصة اتجاه الاشتراكية مما كان يعنى أن تسيطر الدولة على صناعة السينما. بالنسبة لموضوع البحث كان ذلك يعنى أن تصبح السينما سجلا جيدا للتصور الذى يطرحه النظام عن المجتمع وعن النماذج المرغوبة والمكروهة فيه وعن الأجندة السياسية والاجتماعية كما يحددها. كما أن السينما تصبح فى هذه الحالة مقياسا جيدا للتحول الذى يطرأ على قيم المجتمع عبر تغير واقع الشخصيات المختلفة التى يتم تصويرها وتغير التصورات عن أنماط حياتها وموقعها فى المجتمع.

كما يفرد الكتاب جزء كامل للحديث عن الاختلافات فى التناول بين ثلاثة أنواع من الأفلام. الأفلام المنقولة من روايات أو قصص منشورة من قبل وتقول فيولا شفيق إن ظاهرة الروايات التى تتحول الى أفلام ظاهرة عالمية كانت فى الغرب وسيلة لجذب الطبقات البرجوازية لمشاهدة الأفلام عبر تصوير الروايات التى يفضلونها. أما فى مصر تحديدا فقد تسببت الموجة الواقعية فى السينما فى الخمسينيات والستينيات فى انتشار الأفلام المستوحاة من روايات وكيف أن رواية مثل غادة الكاميليا التى قدمت مرتين بشكل صريح فى السينما المصرية، ومرات عديدة أخرى كانت إلهاما لأعمال مختلفة، تم التدخل فى مسارها أو فى طبيعة أبطالها لتعكس صورة أقرب لتخيل صناع الفيلم عن المجتمع المصرى. النوع الثانى هو الواقعية والتى تزامن انتشارها وازدهارها مع صعود حركات التحرر الوطنى فى الخمسينيات حيث انصرف اهتمام صناع السينما عن الأفلام الترفيهية وبدأ التركيز فى فحص الواقع ونقده.

أما النوع الثالث من الأفلام فهو السينما التاريخية وهى بغض النظر عن مضمونها شديدة التأثر بالأوضاع الثقافية وكاشفة لتأثير التوقيت على المضمون حيث من السهل استشراف موقف صانعى الفيلم من الحاضر عبر الصورة التى يرسمونها للأحداث السابقة وعبر اختلاف تناول الحدث فى الأفلام التى أنتجت فى فترات زمنية مختلفة. وفى نهاية الكتاب تتفحص الكاتبة كل دولة عربية على حد كاشفة التفاصيل المميزة لصناعة السينما فى كل دولة على حد. فى الطبعة الأخيرة من الكتاب تناقش الباحثة ما طرأ من تغيرات ومواضيع جديدة بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر وتفجير مركز التجارة العالمى فى نيويورك.

وبالرغم من أن الكتابين يتناولان موضوعاً متشابهاً إلا أن هناك فرقاً واضحاً ومهماً حيث يناقش كتاب السينما العربية فكرة التاريخ والثقافة بشكل عام بينما يغوص الكتاب الثانى بعمق فى تفاصيل المجتمع المصرى وتأثير التغيرات التى تطرأ عليه على إقبال المشاهدين على نوعيات معينة من الأفلام. أى أن الكتاب الثانى وكما هو واضح من عنوانه لا يهتم بما أنتجه صناع السينما بتأثير وعيهم بتطور المجتمع وإنما باستقبال الجمهور لتلك الأفلام على اختلافها والأسباب والدوافع التى تجعل نوعيات معينة من الأفلام تنال نسب مشاهدة عالية جدا فى فترات تاريخية معينة.

درست فيولا شفيق السينما فى هامبورج وهى باحثة سينمائية حرة ومخرجة لها العديد من الأفلام التسجيلية مثل شجرة الليمون (١٩٩٣) الذى حصل على جائزة أحسن فيلم تسجيلى قصير فى مهرجان صور العالم العربى عام. ■

نرمين نزار

Popular Egyptian Cinema
(السينما الشعبية المصرية)
Viola Shafiq
AUC Press: LE120

Arab Cinema History and Cultural Identity
New Revised Edition
(تاريخ السينما العربية والهوية الثقافية)
Viola Shafik
AUC Press: LE90

قصة الفتى مروان!

■■ هل هى قصة حب رومانسية أضفى البعاد والقضبان والاشتياق عليها طعم ونكهة مفتقدة وسط ركام الماديات؟

أم هى حدوتة لا يمكن لمثل أحداثها أن تلهث خطواتها سوى على أرض فلسطين.

هل هى قصة بطولة فى زمن تشتاق فيه الجماهير إلى «بطل» وقيم ومثاليات وثبات ورجولة؟

أم هى سجل لمرحلة فاصلة فى تاريخ القضية الفلسطينية؟

لم أصنف ما سوف أكتب حين وجدت نفسى أمسك بالقلم كى أدون سطور هذا الكتاب.

فتافيت الصورة

هذا من ناحية الحدوتة نفسها.

أما من ناحيتى أنا، فلا أستطيع أن أحدد بالضبط الحالة التى كنت أكتب عبرها، هل كنت كطفل رأى صورة جذبته، وهى صورة على طريقة لعبة الـ «بازل» التى تتطلب وضع كل قطعة من قطعها المفتتة فى مكانها الصحيح لإعادة إظهار الصورة، ثم ما إن بدأت فى جمع «فتافيت» الصورة تمهيداً لوضع كل «فتفوتة» إلى جوار الأخرى حتى اكتشفت أن القطع ليست فقط مفتتة وفى حاجة إلى إعادة ترتيب، إنما هى أيضاً متناثرة ولابد من العثور على ما تبعثر من أجزائها بين مصادر متباعدة.

أم كنت كروائية قضيت جزءاً من عمرى أتمنى القيام بتأليف رواية حول بطل توقظ قصته حنين الجماهير إلى البطولة، ثم إذا بى أجد فى حكاية مروان حدوتة أروع من الخيال، فأخذت أروى وأرتوى.

أم كنت أقوم بجمع مادة هذا الكتاب وصياغتها بروح أسطورية مصرية مستوحاة من دأب إيزيس فى حرصها على جمع أجزاء أوزوريس المتناثرة كى يظل رمز قصته حياً مثلما جاء فى الأسطورة الفرعونية القديمة.

أياً كان ما كنته عن جمع المادة، فقد أخذت ملامح القصة تكتمل عبر مقابلات وقراءات واتصالات تليفونية وقص ولزق واستيقاظ مبكر وسهر لليال وكلمة من هنا وحكاية من هناك كدأب النمل فى القيام بنقل «فتفوتة» تتبعها «فتفوتة» فتصبح «الفتافيت» زاداً لليالى البرد الطويلة.

إنما كان يحول بينى وبين الاكتفاء أن القصة التى أكتبها مازالت ساخنة، بل كلما بدا أنها قد بردت اتضح أن جذوتها تخبو فقط ثم ما يعقب ذلك ليس سوى لهب من جديد.

ولما امتد بى الوقت، إذا بالكتابة بعد فترة تنضب. أحايل القلم، أرجوه، أستسمحه. بينما القلم فى حالة احتجاج. جرى لى هذا عبر الفترة التى شهد خلالها المجتمع المصرى حراكاً سياسياً ملحوظاً أعقبه احتقان سياسى بائن مع ما تمخض عنه الحراك السياسى من تراجع فى التوقعات المأمولة، وصار الشارع المصرى فاتراً، وبات قلمى شيمته الصمت وما لنداءاتى نهى عليه ولا أمر.

نعم، وامتدت الحالة المصرية الهادرة واستطالت وتشعبت، وإذا بى مشحونة برغبة فى الكتابة حول الداخل المصرى فى الوقت الذى صار وجدانى ممتلئاً بالحدوتة التى كنت قد بدأتها حول البطل الفلسطينى بكل ما فى حكايته من أبعاد.

المصباح والغبار

ومع استمرار راية العصيان على قلمى دعتنى صديقتى «سهام سعد حويدق» كى أستكمل كتابة حدوتة مروان بعيداً عن ضجيج القاهرة فى الجناح الخاص بها داخل قرية «علاء الدين» بمدينة الغردقة على شاطئ البحر الأحمر.

مجسم ضخم لمصباح علاء الدين فى مدخل القرية أيقظ فى روعى صوتا يصيح بأن الأسطورة تتضمن أن خادم المصباح لا يستجيب إلا لمن يزيح الغبار.

ثم أمام البحر، حيث الاتساع والبراح وزهور الشرفة البيضاء واللوحة اليومية بلا تكرار لبهاء شروق الشمس، والرحلة السنوية لأسراب مهاجرة من الطيور، ومشهد تقافز لعصفور يتبعه عصفور. فى تلك الأجواء المحببة إلى عينى لم أكتب، لكننى تأملت. سألت نفسى عما عساه يجعلنى حريصة على تسجيل حالة نضالية فلسطينية فى الوقت الذى اندلعت خلاله العديد من المتغيرات التى أدت إلى أن يصبح الشأن الداخلى المصرى شديد الإلحاح. وتوصلت إلى أن هذا ربما يعود إلى إيمانى بأن الشعب الفلسطينى المحتل قد ألهمنا نحن المصريين الذين من المفترض أننا غير محكومين بواسطة احتلال.

لقد أوحى الشعب الفلسطينى إلينا بالكثير عبر نضاله. أطفاله علمونا، استشهاديوه واستشهادياته حركونا، سجناؤه بإضراباتهم الباسلة عن الطعام ألهمونا. مجرد دقة أقدام بنات مركز «لاجئ» حين جئن من مدينة «بيت لحم» فى عز توهج الانتفاضة وعرضن بدار الأوبرا المصرية أغنياتهن الشعبية عبر رقصة الدبكة التراثية، فإن دقات أقدامهن قد ذكرتنا بكيف يمكن أن يكون الفن سلاحا، ابتساماتهن ومحاولاتهن الحصول على قدر من البهجة رسم لنا أنه حتى القدرة على الأمل وتجاوز الألم سلاح.

فبالأمل ومعه العمل لن يظل مروان والشرفاء الأسرى قابعين فى زنازين الاحتلال. فى اللد وفى الرملة، وفى المكسوبية بالقدس حيث تدق أجراس الكنائس ويجلجل الأذان، حيث التين والزيتون وأحمال السنين، حيث مروان والقسام وذكرى الرنتيسى والشيخ ياسين، حيث الإيمان والمجاهدين وحيث الذين ألهموا الشعوب العربية أن لا قيد يستطيع قمع الحرية. وأن إسرائيل وغيرها تملك أن تعتقل الشرفاء، إنما يولد غيرهم، تحجب الأجساد عن الشمس، لكن الأفكار لا يمكن حجبها بل يوميًا تزداد أعداد المؤمنين بها، ولا يمكن أن توجد زنازين تسع لكل الأعداد التى فى ازدياد.

مروان البرغوثى بيديه المرفوعتين عبر الأغلال كأنها تجديد لمقولة تعلمناها صغاراً فى كتب التاريخ بالمدارس بأن من أقوال الزعيم المصرى التاريخى مصطفى كامل هو «ألا يأس مع الحياة، ولا حياة مع اليأس».

لقد تحرك الجيش المصرى عام ١٩٥٢ عقب ما جرى فى فلسطين عام ١٩٤٨.

تندلع الانتفاضة فى فلسطين، تدوى المظاهرات بالقاهرة.

هنا رام الله، هنا القاهرة. هنا بيت لحم أو الناصرة.

الخليل، العريش، وغزة، السويس.

هنا المواجهات وأيضًا هناك.

هنا اعتقالات، صناديق انتخاب، وقطب وحيد، وقيد حديد. أيعلم أحد للحديد ما يفله غير الحديد.

جنين، بورسعيد، وعزم عنيد يدوى بأن زماننا ليس زمان العبيد.

هنا الغردقة، فراشة تطير وأخرى تفك خيطان الشرنقة.

هنا الإسكندرية، هنا دير ياسين.

هنا الأقصى، وأرض بارك الله حولها، هنا القدس.

هنا بئر سبع وعزل انفرادى، هنا دوى زئير الأسد.

هنا سجن «الرملة» و«هداريم»، هنا زنازين.

هنا سجان.

هنا عزم، هنا إيمان.

هنا مروان.

وصوت يجلجل من كروان.

هنا «كوبر».

أحمال السنين كقنابل موقوتة.

المال والزيتون.

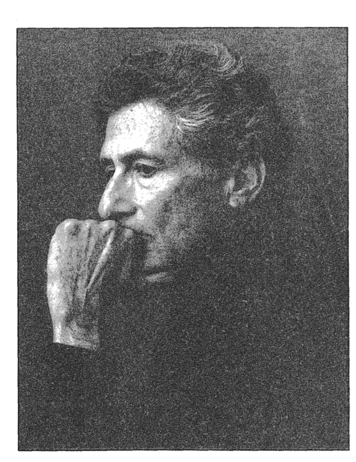
وتوتة توتة.

نبدأ الحدوتة.

سهام ذهنى

مروان البرغوثى
سهام ذهنى
القاهرة: دار العين للنشر، ٢٠٠٧،
٢١١ صفحة

في ذكرى إدوارد سعيد
حينما تكون القوة هي الحق



تانيا راينهارت

■■ لم أقابل إدوارد سعيد وجهاً لوجه. كنا نتواصل عن طريق الكلمات المكتوبة، وفي أغلب الأحيان لم يكن سوى عن طريق الكلمات المكتوبة العامة. لكنه، ومع ذلك، قام بدور التكوين في حياتي. عندما أتذكر سعيد، فإنني لا أتذكر المثقف، والمحلل السياسي ثاقب الفكر، وصوت العقل والعدالة فحسب، بل أتذكره في سياق الحياة في المنفى - حياته كجزء من الشتات الفلسطيني. أتذكر أن تفقد مشاهد طفولتك الجميلة وجذورك الجماعية التي تشكل جزءاً لا يستهان به من تكوين هويتك. وفي هذه الحالة، فإن منفى سعيد يقع بصورة غير مباشرة أيضاً على مسئوليتي بصفتي عضواً من الشعب المضطهِد - الشعب الذي تسبب في حدوث هذا. أود أن أقرأ من الفقرات الافتتاحية لكتابي «إسرائيل/فلسطين»:

تأسست دولة إسرائيل في عام ١٩٤٨ في أعقاب حرب يطلق عليها الإسرائيليون «حرب الاستقلال»، ويطلق عليها الفلسطينيون «النكبة» - أي المصيبة أو الكارثة. شعب مُطارَد ومضطهَد سعى إلى إيجاد مأوى ودولة لنفسه، لكنه فعل ذلك ليدفع الثمن الباهظ شعب آخر. ففي أثناء حرب ١٩٤٨، أخرج الجيش الإسرائيلي أكثر من نصف السكان الفلسطينيين في ذلك الوقت - وهم مليون و٣٨٠ ألف شخص - من وطنهم. ورغم أن إسرائيل تدعي رسمياً أن غالبية اللاجئين فرّوا ولم يُطرَدوا، فإنها ما زالت ترفض السماح لهم بالعودة، كما طالب بذلك قرار الأمم المتحدة الذي صدر بعد حرب ١٩٤٨ بفترة قصيرة. وهكذا، تم الحصول على الأراضي الإسرائيلية عن طريق التطهير العرقي للسكان الفلسطينيين الأصليين.

وليست هذه العملية بغير شائعة في التاريخ، فلا تزال تصرفات إسرائيل لا تقارن بالنسبة للتطهير العرقي الذي مارسه المستوطنون وحكومة الولايات المتحدة ضد الأمريكيين الأصليين. فلو كانت إسرائيل توقفت عند ذلك الحد، أي عند عام ١٩٤٨، ربما كان بإمكاني التعايش مع هذا الوضع أو القبول به. نشأت كإسرائيلية على الاعتقاد بأن تلك الخطيئة الكبرى التي تأسست دولتنا بناء عليها ربما تغتفر يوماً ما على أساس أن جيل المؤسسين كان يقوده إيمانٌ بأن هذا هو السبيل الوحيد لإنقاذ الشعب اليهودي من خطر محرقة أخرى. إلا أنها لم تتوقف عند هذا الحد[1].

ففي عام ١٩٦٧ غزت إسرائيل واحتلت الضفة الغربية وقطاع غزة الفلسطينيتين، واضطرت موجة جديدة من اللاجئين إلى الخروج إلى المنفى. ومنذ ذلك الحين دأبت إسرائيل على احتلال هذه الأراضي بوسائل قمع ازدادت عدوانية أكثر فأكثر. اليوم يعيش ٣.٥ مليون فلسطيني في ظل الاحتلال الإسرائيلي.

السؤال الذي واجه سعيد بوصفه عضواً في المجتمع المضطهَد، وواجهني - بوصفي عضوة في مجتمع المضطهِدين - هو: ما هي الوسائل المتاحة لمقاومة مثل هذه الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان الأساسية والقانون الدولي؟ ظهرت في أثناء سنوات الاحتلال مدرستان فكريتان حول هذه المسألة. الأولى مدرسة السلاح أو التحرير بالقوة. وكان من بين الفلسطينيين في ذلك الوقت أولئك الذين كانوا يتكلمون عن «إلقاء اليهود في البحر» - على أساس أن القضاء على إسرائيل هو السبيل الوحيد لتحرير فلسطين في نهاية المطاف. أما النموذج الآخر من الصراع، وهو النموذج الذي طالما ظلَّ سعيد يذكرنا به، فهو الطريق الذي مهَّده مانديلا في جنوب أفريقيا. السود في جنوب أفريقيا يفوق عددهم البيض بدرجة كبيرة، وربما كان ممكناً بالنسبة لهم الاعتقاد بقدرتهم على التخلص في النهاية من كل السكان البيض الذين ظلوا يضطهدونهم لسنوات. لكن لم يكن هذا هو الخيار الذي اختاروه، بل اختاروا بدلاً منه تقديم حل يقوم على المساواة والكرامة الإنسانية لجميع سكان جنوب أفريقيا، من بينهم البيض.

وفي مارس ٢٠٠١، كتب سعيد من جنوب أفريقيا حيث كان مشاركاً في مؤتمر عن القيم في التعليم. اقتبس من كلمة مانديلا بالمؤتمر، مشيراً إلى عبارتين تأثر بهما تأثراً عميقاً: «العبارة الأولى - حملة مناهضة الفصل العنصري (الأبارتهايد) «كانت واحدة من أعظم صور الكفاح الأخلاقي» التي «استحوذت على خيال العالم». وكانت العبارة الثانية في وصفه للحملة المناهضة للفصل العنصري، لا بوصفها مجرد حركة لإنهاء التمييز العنصري، لكن كوسيلة «بالنسبة لنا جميعاً لتأكيد إنسانيتنا المشتركة». تُصَوِّر كلمات العبارة «لنا جميعاً» ضمنياً أن جميع الأعراق في جنوب أفريقيا، ومن بينهم البيض المؤيدون للأبارتهايد، مشاركون في صراع يهدف في النهاية إلى التعايش والتسامح و«تحقيق القيم الإنسانية»[2]. أوضح سعيد أن كفاح السود في جنوب أفريقيا استطاع الاستحواذ على خيال وأحلام العالم بأسره، لأنه قدَّم للمجتمع ككل - حتى البيض الذين كان من الجليّ أنهم استفادوا من نظام الأبارتهايد - السبيل الوحيد الذي يمكن من خلاله الحفاظ على القيم الإنسانية الأساسية.

يقول سعيد إن الكفاح الفلسطيني يجب أن يقوم على أساس أن الشعب اليهودي هنا ليبقى. لابد أن يسعى الكفاح نحو التوصل إلى تسوية يمكن من خلالها التعايش على أساس الكرامة الإنسانية، تسوية «تستحوذ على خيال العالم»:

يتعين علينا إيجاد حل للصراع يعمل، بحسب عبارة مانديلا الثانية، على تأكيد إنسانيتنا المشتركة كيهود وعرب. معظمنا لا يزال عاجزاً عن تقبل فكرة أن اليهود الإسرائيليين هنا ليبقوا، وأنهم لن يرحلوا، مثلما أن الفلسطينيين لن يرحلوا أيضاً. من المفهوم أنه من العسير للغاية على الفلسطينيين القبول بهذا، لأنهم لا يزالون في مرحلة فقدان

المحاضرة التذكارية لإدوارد سعيد لعام ٢٠٠٦ بجامعة أديليد في أستراليا في السابع من أكتوبر ٢٠٠٦

ترجمة: علاء الدين محمود

أراضيهم، والتعرض للاضطهاد بشكل يومى. لكننا لم نركز بما يكفى عند التلميح غير المسئول وغير المتدبر فى ما قلناه أنهم سيجبَرون على المغادرة (مثل الحروب الصليبية) على إنهاء الاحتلال العسكرى كضرورة أخلاقية أو على تقديم صيغة لتحقيق أمننا وتقرير مصيرهم بما لا يلغى أمننا وتقرير مصيرنا...

«اليهود الإسرائيليون والعرب الفلسطينيون محصورون فى رؤية سارتر للجحيم، أى «الأشخاص الآخرين»... لذا، فالأمر متروك لنا لتقديم الإجابة التى لا تستطيع تقديمها السلطة أو البارانويا. فلا يكفى أن نتكلم عموماً عن السلام، بل لابد من توفير الأرض الصلبة له، ولا يمكن لهذه الأرض أن تتوفر إلا من خلال الرؤية الأخلاقية، وليس عن طريق «البرجماتية» أو «العملية». إذا أردنا جميعا أن نعيش - وهذا هو واجبنا - فعلينا ألا نستحوذ على خيال شعبنا فحسب، بل على خيال مضطهدينا. وعلينا أيضاً الالتزام بالقيم الديمقراطية الإنسانية»[٣].



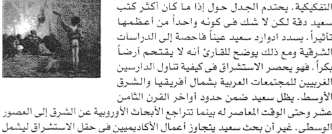
تبنت أغلبية المجتمع الفلسطينى هذا النموذج الثانى منذ عام ١٩٨٨ على الأقل. ففى نوفمبر ١٩٨٨، وفى أوج الانتفاضة الفلسطينية الأولى، اجتمع المجلس الوطنى الفلسطينى - وهو أعلى مجلس للمنظمات الفلسطينية - فى دورته التاسعة عشرة فى الجزائر تحت عنوان «اجتماع الانتفاضة». وأصدر المجلس بعد التصويت بأغلبية ساحقة ٢٥٣ صوتاً مقابل ٤٦ صوتاً قرارات بقبول تقسيم فلسطين التاريخية على طول حدود ما قبل ١٩٦٧، وهو ما يعنى بالنسبة للفلسطينيين قبول ٢٢٪ فقط من أرضهم التاريخية باعتبارها دولتهم فى المستقبل. دعت قرارات المجلس الوطنى الفلسطينى إلى تسوية سلمية للصراع، وإلى إدانة الإرهاب بكافة أشكاله. قال إدوارد سعيد بحماس حينما كان حاضراً فى هذا الاجتماع التاريخى: «نشأ معظمنا على حقيقة (وعاش وتذكر) أن فلسطين بلد عربى، ورفض التنازل عن أى شىء أكثر من التخلص من أزمة دولة يهودية فازت على حسابنا وعلى حساب فقداننا لأرضنا ومجتمعنا، وآلاف لا تحصى حرفياً من الأرواح... ولأول مرة أيضاً اعترفت البيانات اعترافاً ضمنياً بدولة لم تقدم لنا شيئاً يذكر»[٤].

لكننا نجتمع هنا اليوم فى زمن التحدى الصعب والحقيقى لرؤية مانديلا وسعيد، وروح الحل الذى يمكن أن يستحوذ على خيال العالم. تتسبب إسرائيل الآن فى وقوع النكبة الفلسطينية الثالثة. كانت الأولى فى عام ١٩٤٨، والثانية فى عام ١٩٦٧، بينما تقع الثالثة اليوم. ففى ظل التغطية الإعلامية الضئيلة للغاية، يُطرَد الفلسطينيون من أراضيهم، ويحاصرون فى جيوب أصغر فأصغر تفرض قيوداً على حركتهم. الفلسطينيون يموتون كل يوم، لا من إطلاق النار والقصف من قِبَل الجيش الإسرائيلى فحسب، لكنهم يموتون أيضاً عند حواجز الطرق - إذا كان شخص ما مصاباً بأزمة قلبية، فإنه قد لا يستطيع الوصول إلى المستشفى فى الوقت المناسب - أو لأنهم أصيبوا بجروح بسبب الجيش الإسرائيلى. فى أعقاب كل اعتداء إسرائيلى، بالإضافة إلى القتلى، هناك عدد أكبر من الجرحى. ولا يدخل الجرحى والمصابون فى إحصائيات الشر، لكن ما احتمالات بقائهم على قيد الحياة فى ظل انهيار النظام الصحى فى الأراضى (الفلسطينية)؟

ولفهم المشروع الإسرائيلى الحالى، دعونا نرجع إلى التاريخ. فمنذ احتلال عام ١٩٦٧ فكرت النخب السياسية والعسكرية الإسرائيلية ملياً حول مسألة كيفية الحفاظ على أقصى مساحة من الأرض المحتلة بأدنى عدد من السكان الفلسطينيين. وتطور نموذجان للـ«حل» فى الفكر السياسى الإسرائيلى.

افترض النموذج الأول، وهو السائد فى الأوساط العسكرية التى كان آرئيل شارون أهم متحدث باسمها، أنه فى ضوء تفوق إسرائيل عسكرياً، فإن المقاومة الفلسطينية لابد أن يقضى عليها فى النهاية. لذلك، من الضرورى القضاء على أى شكل من أشكال السلطة الفلسطينية أو مركز قوتها، كما فعل شارون فى لبنان عام ١٩٨٢، رأى هذا النهج من خلال منظوره على المدى الطويل أنه من الممكن إيجاد سبل أكثر تطوراً للتوصل إلى «حل» على غرار ١٩٤٨، لذا يصبح من الضرورى إيجاد دولة للفلسطينيين. «الأردن هى فلسطين» - هى العبارة التى صاغها شارون فى الثمانينيات.

بينما نشأ النموذج الآخر منذ الثمانينيات فى دوائر حزب العمل الأكثر «اعتدالاً». اقترحت خطة آلون الخاصة بحزب العمل ضم ٣٥-٤٠ بالمائة من الأراضى لإسرائيل، بالإضافة إلى حكم أردنى أو شكل من أشكال الحكم الذاتى لما تبقى من الأرض التى يعيش عليها الفلسطينيون



Orientalism (1978)

(الاستشراق)

Penguin Books Ltd, 2003, 432PP, $14.62

إنه رائعة من روائع دراسات الأدب المقارن والمدرسة التفكيكية. يحتدم الجدل حول إذا ما كان أكثر كتب سعيد دقة لكن لا شك فى كونه واحداً من أعظمها تأثيراً. يسدد ادوارد سعيد عيناً فاحصة إلى الدراسات الشرقية ومع ذلك يوضح للقارئ أنه لا يقتحم أرضاً بكراً. فهو يحصر الاستشراق فى كيفية تناول الدارسين الغربيين للمجتمعات العربية بشمال أفريقيا والشرق الأوسط. يظل سعيد ضمن حدود أواخر القرن الثامن عشر وحتى الوقت المعاصر له بينما تتراجع الأبحاث الأوروبية عن الشرق إلى العصور الوسطى. غير أن بحث سعيد يتجاوز أعمال الأكاديميين فى حقل الاستشراق ليشمل الأدب والصحافة وكتب الترحال والدراسات الدينية والفلسفية ومن ثم ينتج مشهداً تاريخياً وأنثروبولوجياً يدمج أفكار فوكو عن «الخطاب» وأفكار جرامشى عن «الجرد».

يطرح الاستشراق ثلاث قضايا. الأولى هى أن الاستشراق - وإن يزعم أنه حقل موضوعى نزيه - يخدم فى النهاية أهدافاً سياسية. الثانية هى أنه عاون الأوروبيين (وبخاصة الإنجليز والفرنسيين) على خلق صورة نخبوية عن أنفسهم. فى النهاية يؤكد سعيد أن الاستشراق أنتج وصفاً زائفاً للثقافة العربية والإسلامية. وسواء اختلف المشهد الأكاديمى معه أو اختلف، فالمهم هو أن الكتاب قطعة منعشة للأذهان وخطيئة لو أعرض عنه جمهور القارئ.

▪

Reflections on Exile (2000)

تأملات حول المنفى)

Harvard University Press, 2002, 656PP, $16.88

يشمل تأملات حول المنفى حوالى خمسين مقالة تدور فى الأغلب حول مواضيع أدبية وإن لا تفتقر إلى مناقشات عن الفلسفة والتاريخ والفن والأحداث المعاصرة. يُعمل سعيد فكره فى مسيرة عدة كتاب من بينهم ميرلو-بونتى وكونراد ونيتشه وفيكو وفوكو وهيمنجواى وبلاكمور ومحفوظ وميلفيل بيد أنه لا يغفل أيضاً باخ ولا فيديليو. يحلل قصص طرزان وأفلامه ويقدم «كل التقدير لراقصة شرقية». تبحث عدة مقالات - من ضمنها «مناقشة ثانية للاستشراق» - فى ردود الفعل على كتابه الاستشراق. أما «تأملات حول المنفى» فتتوغل فى التأثير الشخصى والأدبى لهذه التجربة. يتضمن المجلد مراجعات للكتب ومجادلات عنيفة وإعجاب سعيد بهذا الفنان أو ذاك المفكر ومحاولاته لبلورة «الصورة الكاملة». إن فطنة سعيد وسعة فكره تجعلان هذه المجموعة واجبة القراءة.

▪

Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World (1981)

(تغطية الإسلام: كيف يقرر الإعلام والخبراء كيفية رؤيتنا لبقية العالم)

Vintage, 1997, 272PP, $11.20

لقد صورت أجهزة الإعلام الأمريكية - بدءاً من أزمة الرهائن الإيرانية وحتى حرب الخليج وتفجير مركز التجارة العالمى - «الإسلام» باعتباره كياناً يتكشف عن وحدة صلبة ومرادفاً للإرهاب والهستريا الدينية. إن سعيد يكشف النقاب فى هذا الكتاب الكلاسيكى - المحدَث الآن - عما يقبع تحت التغطية «الموضوعية» للعالم الإسلامى من برامج خفية وتشويه للحقائق. وعلى الرغم أن الستة عشر عاماً التى انقضت منذ ظهور الإصدار الأول لهذا الكتاب اتصفت بزيادة الحساسية تجاه

بالفعل. تمثل هذه الخطة فى نظر مؤيديها حلاً وسطاً لا غنى عنه، إذ رأت أنه من المستحيل تكرار «حل» عام ١٩٤٨ الذى تمثل فى الطرد الجماعى، سواء لاعتبارات أخلاقية أو لأن الرأى العام العالمى لن يسمح بتكراره.

كان اتفاق أوسلو عام ١٩٩٣، والاتفاقيات التى تلته فى الواقع، تنفيذاً لخطة آلون الخاصة بحزب العمل. لم يفهم الموقف بهذا الشكل فى ذلك الوقت. فالفلسطينيون، فضلاً عن اليسار الإسرائيلى، رفض خطة آلون على طول الخط، تلك الخطة التى تسلب منهم ٤٠ بالمائة مما تبقى من أرضهم التاريخية. بل يبقى سائر الأراضى تحت السيطرة الإسرائيلية، مع تقييد الحكم الذاتى. توصل الفلسطينيون والإسرائيليون والعالم إلى الاعتقاد بأن إسرائيل، فى ظل رابين، قد غيرت اتجاهها أخيراً ومستعدة لإنهاء الاحتلال وتنفيذ قرار الأمم المتحدة رقم ٢٤٢، بعد فترة انتقالية مدتها خمس سنوات. ومع ذلك، وكما ذكرت بالتفصيل فى كتابى «إسرائيل/فلسطين»، ما نفذته إسرائيل منذ البداية أثناء سنوات أوسلو (١٩٩٣-٢٠٠٠) لم يكن سوى خطة آلون. رابين نفسه أعلن استعداده لقبول هذه الخطة فعلاً فى عام ١٩٨٣، والتى نُفذت فى عام ١٩٩٣. ففى مقابل التزام عرفات بالسيطرة على الإحباط الفلسطينى وضمان أمن إسرائيل، بدا رابين على استعداد للسماح للسلطة الفلسطينية بإدارة الجيوب التى ما زال يقيم فيها الفلسطينيون. وبالتدريج اتضح لمؤيدى خطة آلون أنه يمكن التوسع حتى فى المناطق «الخالية من العرب» لتتجاوز نسبة الـ ٣٥٪ التى سبق أن وافق عليها رابين فى عام ١٩٨٣، نُزعت ملكية نحو ٥٠ بالمائة من أراضى الفلسطينيين أثناء سنوات أوسلو، والتى أصبحت الآن أراضى الدولة، ومناطق أمنية، وأراضى احتياطية للمستوطنات. ومع ذلك، بدا أنهم كانوا راضين بالـ ٥٠ بالمائة هذه، كما أنهم سيسمحون للفلسطينيين بنوع من الوجود فى شكل حكم ذاتى فى الـ ٥٠ بالمائة الأخرى. ومن ثَمَّ، فإن النموذج الذى نشأ خلال سنوات أوسلو كان فصلاً عنصرياً كلاسيكياً.

بيد أن النموذج الآخر، وهو نموذج التطهير العرقى الواسع، لم ينته تماماً فى الجيش أو فى دائرة «جنرالات السياسة» الذين انتقلوا من الجيش إلى الحكومة. ففى نظرهم حتى نظام الأبارتهايد هذا قد أعطى الكثير للفلسطينيين، فمن منظور المدى البعيد، حتى الحكم الذاتى الجزئى قد يُمكّن الأطر السياسية لمقاومة فلسطينية للاحتلال فى المستقبل. ومنذ بداية اتفاقيات أوسلو، برز صوتان مهمان ضدها هما صوت إيهود باراك، رئيس الأركان فى ذلك الوقت، وأرئيل شارون، أحد زعماء المعارضة فى حزب الليكود آنذاك.



فى عام ١٩٩٩، وصل الجيش إلى السلطة عن طريق «جنرالات السياسة» - باراك أولاً ثم شارون. وفُتح الطريق لتصحيح ما اعتبروه خطأ فادحاً فى أوسلو. أرى فى كتابى «إسرائيل/فلسطين» أن التصعيد الحالى للأعمال العدائية التى بدأت فى نهاية سبتمبر ٢٠٠٠ ليست انفجاراً عفوياً للعنف، وإنما تحرك مدروس ومعد إعداداً جيداً من قبل الجيش الإسرائيلى بهدف إلغاء ترتيبات أوسلو. ومن أجل تحقيق ذلك، كان من الضرورى أولاً إقناع المجتمع الإسرائيلى والعالم الغربى بأن الفلسطينيين لا يرغبون فى العيش فى سلام وأنهم فى الواقع يهددون وجود إسرائيل نفسه. نجح باراك فى ذلك عن طريق خدعة «عرضه السخى» فى قمة كامب ديفيد فى يوليو ٢٠٠٠. وبحلول عام ٢٠٠٢، وفى عهد شارون، استكملت عملية استعادة السيطرة العسكرية المباشرة على الأراضى المحتلة. وشرعت إسرائيل فى حملتها الواسعة للتطهير العرقى للفلسطينيين على طول الجدار الذى بدأت بناءه فى عام ٢٠٠٣.

ولفهم الدافع وراء مشروع الجدار، دعونا نلقى نظرة على الخريطة التى وزعتها عليكم. هذه هى الخريطة الرسمية الوحيدة التى قدمتها إسرائيل باعتبارها مقترحها بشأن الاتفاق النهائى. كما قدمها رئيس الوزراء آنذاك إيهود باراك فى مفاوضات طابا-إيلات فى مايو ٢٠٠٠ (قبل شهرين من انعقاد قمة كامب ديفيد)، وكانت قد نُشرت أصلاً باللغة العبرية فى صحيفة «يديعوت أحرونوت» فى ١٩ مايو من نفس العام. تقع المناطق داكنة اللون وفقاً لهذه الخريطة تحت «السيادة الفلسطينية»، والتى تشكل معاً ٦٠ بالمائة من مساحة الضفة الغربية. أما باقى الضفة الغربية فستظل إسرائيلية - المناطق باللون الأبيض سيتم ضمها على الفور، والمناطق المظللة سيتم حيازتها «مؤقتاً». تقسم أرض الفلسطينيين «ذات السيادة» إلى أربعة جيوب معزولة دون اتصال بين الأراضى. ولكى نفهم نوع الحياة التى يمكن أن يتوقعها الفلسطينيون داخل الـ ٦٠ بالمائة الخاصة بهم، فإننا سوف نبحث الوضع داخل المناطق داكنة اللون من الخريطة. هذا هو الوضع الذى كان قائماً فى الضفة الغربية حتى حلول عام ٢٠٠٠، (تشير الجيوب الفلسطينية كما هو مخطط إلى المناطق أ- السيطرة الفلسطينية الكاملة، وب- السيطرة الفلسطينية الجزئية، كما حددتها مختلف الاتفاقيات التى أعقبت أوسلو). لا يزال فى هذه المناطق نحو ٤٠ مستوطنة إسرائيلية منعزلة (مثلثات بيضاء) تربط بينها الطرق الأمنية والمناطق العسكرية. وبالتالى فإن المناطق الرمادية الأفتح لوناً داخل المناطق داكنة اللون هى الأراضى والطرق والمواقع العسكرية التى تسيطر عليها إسرائيل. ومن ثَمَّ تُقسَّم هذه المناطق الجيوب داخلياً إلى وحدات أصغر محاطة بالطرق والمواقع العسكرية الإسرائيلية. لم تُشر خطة مايو أبداً إلى تفكيك هذه المستوطنات أو تغيير الوضع الداخلى فى الجيوب. وبعد ذلك بشهرين، فى قمة كامب ديفيد فى يوليو ٢٠٠٠، حدثت معجزة عندما أُعلنَ أن خطة إسرائيل هى إعادة ٩٠ بالمائة من الأراضى إليهم. لكنها لم تقدم أية خرائط أو تفاصيل بشأن الأراضى فى هذه الخطة التى يفترض أنها جديدة. ورغم أن الوقت لا يسمح بمناقشة هذا هنا، كان المطلوب أن يظل الوضع كما هو عليه(٥) داخل الجيوب فى خطة باراك التى قدمها فى كامب ديفيد أيضاً.



وبالتالى، ظلت هذه الخريطة الخطة الرسمية الوحيدة التى اقترحتها إسرائيل بالنسبة للاتفاقيات النهائية، بل ودأبت إسرائيل منذ نهاية عام ٢٠٠٠ على العمل بشكل مكثف على تنفيذ هذه الخريطة. لكن وقبل أن تكون تلك الخطة مجرد مقترح ينتظر الموافقة الدولية، كان مشروع الجدار الذى بدأه شارون يهدف إلى إقرارها كحقيقة على أرض الواقع. وفى المرحلة الحالية يُبنَى الجدار أساساً على الخط الذى يفصل المناطق (الفلسطينية) داكنة اللون عن المنطقة بيضاء اللون التى سيتم ضمها الى إسرائيل فى الجانب الغربى من الضفة الغربية. أما العمل على الجدار الشرقى الذى سيفصل الضفة الغربية عن نهر الأردن فلم يبدأ بعد، لكن إسرائيل تتخذ خطوات منتظمة لعزل هذه المناطق عن بقية الضفة الغربية، وطرد الفلسطينيين المقيمين فى غور الاردن خارج أراضيهم(٦).

أفظع جوانب مشروع الجدار الحالى ما يحدث داخل المناطق بيضاء اللون فى الخريطة، وهى تلك المناطق المزمع ضمها رسمياً فى النهاية إلى إسرائيل. هذه المناطق على الخريطة المنقطة بنقط رمادية تمثل مواقع القرى والبلدات الفلسطينية. أما المناطق بيضاء اللون التى تحيط بها فهى أراضيهم. يهدف مشروع الجدار إلى فصل القرى عن أراضيها - ستكون الأراضى على الجانب الإسرائيلى من الجدار، بينما ستظل القرى فى الجيوب الفلسطينية. لذا فإن خط الجدار الحالى ليس مستقيماً، كما يظهر فى هذه الخريطة، لكنه يمر خلال القرى، ليصنع فى الكثير من المناطق حلقة تحيط بإحدى البلدات أو القرى، ولا يترك سوى مخرج واحد يربطها بالضفة الغربية. وبالتالى يفصل الجدار البلدات والقرى عن الأراضى الزراعية التى تعيش عليها. الجدار يفصل القرى عن بعضها البعض فصلاً دائماً، ويحولها إلى جيوب معزولة. وفى بعض الحالات، لن يكون للقرى أى ممر يربطها بأية أراضٍ أخرى بالضفة الغربية الفلسطينية، لكنها ستبقى بشكل تام على الجانب الإسرائيلى من الجدار، محاطة بنظام إسرائيلى من الحواجز التى تفصلها عن حقولها وعن سائر الضفة الغربية، لتتحول إلى سجون مفتوحة حقيقية.

وفقاً لأرقام الامم المتحدة، والتى صيغت أيضاً باختصار فى الحكم الصادر عن محكمة العدل الدولية، سوف يُعزل ٢٣٧ ألف فلسطينى خارج الجدار، وتُقطع الصلات بينهم وبين الضفة الغربية نتيجة لبناء الجدار. بينما سوف ينضم حوالى ١٦٠ ألف فلسطينى آخرين إلى جانب الضفة الغربية من الجدار، لكنهم سوف يقيمون فى مجتمعات محلية مطوقة بالكامل، معزولين عن أراضيهم الزراعية وأماكن عملهم وجامعاتهم ومدارسهم. كما يتم الإعلان أيضاً عن أرقام مماثلة فى الإعلام الإسرائيلى(٧). وبذلك يعزل مسار الجدار الحالى ٤٠٠ ألف فلسطينى عن مصادر رزقهم ويحبسهم فى جيوب معزولة. فماذا سيحدث لهؤلاء الناس ولأرضهم التى تستولى عليها إسرائيل الآن؟ فى ظل عدم وجود أية وسيلة للعيش، فإنهم سيضطرون إلى مغادرة هذه الجيوب فى غضون السنوات القليلة المقبلة بحثاً عن فرص عمل فى ضواحى مدن الضفة الغربية وبلداتها. وبهذه الطريقة، سيتم «تطهير» أجزاء الضفة الغربية المتاخمة لحدود إسرائيل من الفلسطينيين. يحدث هذا بالفعل فى قلقيلية وطول

كرم، حيث استكمل بناء الجدار فى عام٢٠٠٣، كانت قلقيلية بلدة مزدهرة، ومركزاً محلياً للتجارة والزراعة. فصلها الجدار عن أراضيها، وطوق البلدة من جميع الجوانب، تاركاً مخرجاً ضيقاً يسيطر عليه الجيش باعتباره المخرج الوحيد الذى يربطها بالضفة الغربية. قلقيلية اليوم مدينة ميتة بالفعل. لقد فرَّ الكثير من سكانها بحثاً عن لقمة العيش على أطراف البلدات الأخرى بالضفة الغربية؛ بينما استسلم أولئك الذين لا يزالون هناك لليأس والوهن الذى يصيب السجناء.

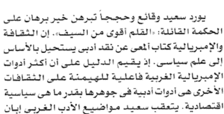


تستدعى كلمة «الترانسفير» الذكرى الجماعية المروعة لشاحنات تصل فى منتصف الليل لنقل القرويين الفلسطينيين عبر الحدود، وهو ما حدث فى عدد من المناطق فى عام ١٩٤٨. لكن الترانسفير باتباع هذا النموذج غير ممكن فى عالم اليوم. اليوم يجب أن يتم الترانسفير بشكل أكثر بطأً وفى الخفاء. يتعرض اليوم ٤٠٠ ألف فلسطينى لمثل هذه العملية من الترانسفير البطىء والخفى بعيداً عن أراضيهم، حيث يجرى دفعهم إلى أربعة جيوب كبيرة فى الضفة الغربية خصصتها إسرائيل للوجود الفلسطينى. كما دأبت إسرائيل فى الوقت نفسه على تصعيد سياستها قديمة العهد لتهجير الفلسطينيين قسرياً وفى الخفاء خارج فلسطين. أجبرت إسرائيل الفلسطينيين الحاملين لجوازات سفر دولية والذين يعيشون فى الأراضى المحتلة منذ سنوات على الخروج. لكن لا يزال هناك ٣.٥ مليون فلسطينى يعيشون فى الجيوب، ورغم اضطرار الكثير منهم إلى الرحيل، فإن عدداً كبيراً منهم لا يزال يعيش هناك. فما الذى تخطط له إسرائيل بالنسبة للباقى من الفلسطينيين؟ مع بقاء ٣.٥ مليون شخص تحت الاحتلال، بلا حقوق إنسان، كان السؤال الذى طالما أزعج المحتلين هو كيفية السيطرة على هذا الشعب بما لا ينغص على المحتلين حياتهم. يتمثل الحل الذى وضعته إسرائيل فى عهد شارون فى نظام معقد من السجون المفتوحة. تم دفع الفلسطينيين إلى جيوب محكمة الإغلاق ومحاطة بالسياج. يسيطر الجيش الإسرائيلى على الفلسطينيين من خارج الجيوب محكمة الإغلاق؛ لكنه يدخل إليها متى شاء. وبحسب علمى، فهذا النموذج من الاحتلال - أى سجن أمة بأكملها، وليس مجرد مجموعة من الناس، كوسيلة للسيطرة على شعبها لضمان الهدوء بالنسبة للمحتلين شىء جديد فى التاريخ - نموذج غير مسبوق من الاحتلال ويجرى تنفيذه بسرعة وكفاءة تبعث على الرعب.

نشأ نموذج السجن للمرة الاولى فى قطاع غزة، وتطور بالفعل أثناء سنوات أوسلو. ففى عهد رابين، شُيِّد سياج إلكترونى أدى إلى إغلاق القطاع من جميع جوانبه المتاخمة للحدود مع إسرائيل. وهكذا، وأثناء سنوات أوسلو أصبح أكثر من مليون شخص سجناء بالفعل على أرضهم، حيث لا يمكنهم الحركة أو الخروج منه إلا من خلال البوابات الأمنية التى تسيطر عليها إسرائيل، وفى معظم الحالات، لا يسمح لهم مطلقاً بالحركة أو بالخروج. تسيطر إسرائيل منذ أوسلو على كل جانب من جوانب الاقتصاد بغزة، من بينها توقيت دخول وخروج البضائع وكمية الوارد والصادر منها. استخدمت إسرائيل أسلوب تضييق الخناق الاقتصادى كوسيلة أساسية للسيطرة قبل التصعيد الحالى. ولم تزد إسرائيل إلا من إحكام سيطرتها من الخارج منذ إخلاء مستوطنات قطاع غزة. إن ما نشهده الآن هو استكمال لتضييق الخناق على قطاع غزة الذى تحوَّل إلى سجن مفتوح كبير يسيطر عليه حراس السجن سيطرة كاملة. كان هدف القيادة الإسرائيلية الحالية إقامة نفس الوضع فى الضفة الغربية أيضاً. لكن ذلك بدا مستحيلاً منذ بضع سنوات فقط. الضفة الغربية أكبر بكثير من حيث المساحة من منطقة غزة، وتتمتع بنوع ما من الاقتصاد الصحى. لكن فى الواقع، يهدف مشروع الجدار، وحواجز الطرق، وتضييق الخناق الاقتصادى، والاضطهاد السياسى للمؤسسات السياسية الفلسطينية المنتخبة إلى تحقيق نفس الهدف.

من المسائل التى ظلت تشغل المجتمع الدولى هى كيفية التعامل مع الدول التى تنتهك القانون الدولى بصورة منهجية، أى الدول المجرمة أو الدول المارقة. إسرائيل دولة مارقة بكل المقاييس. فى عالم عادل ومنضبط النظام، سوف تفرض المؤسسات الدولية عقوبات على إسرائيل، كما فعلت مع دول مارقة أخرى فى الماضى. لكن فى العالم الحالى، فإن ذلك لا يحدث فحسب، لكننا نجد أن الغرب يقرر أن يفرض المقاطعة والعقوبات على الفلسطينيين بدلاً إسرائيل. ومنذ الانتخابات الفلسطينية فى يناير ٢٠٠٦، جُمِّدت جميع المساعدات الدولية

الكثير من الأقليات العرقية والعنصرية والجنسية. تواصلت عملية قولبة الشعوب الإسلامية واستمر التحامل فى تصويرها. إن تغطية الإسلام كتاب شديد الدقة جذاب الأسلوب يبرز كيف خلّدت وسائل الإعلام الرائجة فى الولايات المتحدة صورة ضيقة معادية للشعوب الإسلامية مؤكداً على أن تلك الصورة حالت دون تحقق الإدراك الشامل للإسلام فى حين اختلقت عدواً خيالياً لشتى الطوائف الأمريكية.



Culture and Imperialism (1993)

(الثقافة والإمبريالية)

Vintage, 1994, 480PP, L6.99

يورد سعيد وقائع وحججاً تبرهن خير برهان على الحكمة القائلة: «القلم أقوى من السيف». إن الثقافة والإمبريالية كتاب ألمعى عن نقد أدبى يستحيل بالأساس إلى علم سياسى. إذ يقيم الدليل على أن أكثر أدوات الإمبريالية الغربية فاعلية للهيمنة على الثقافات الأخرى هى أدوات أدبية فى جوهرها بقدر ما هى سياسية اقتصادية. يتعقب سعيد مواضيع الأدب الغربى إبان القرن التاسع عشر والقرن العشرين ووسائل الإعلام المعاصرة بصفتها أسلحة للغزو كما أنه يضع تحليلاً مذهلاً لصعود الأصوات الوطنية المعارضة فى كتابات «المستعمرات». يبوح سعيد إلينا بأنها ليست صدفة أن يصوغ إنجليزى من العصر الفيكتورى، إدوارد بولوير. ليتون، عبارة «القلم أقوى من السيف». إنه كتاب لا بد من أن يطالعه كل راغب فى استيعاب كيف تُخضع الكلمة الثقافات وكيف تتحرر الثقافات من خلال إنعاش الأصوات القديمة وخلق أصوات جديدة خليقة بعوالم حديثة.

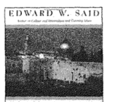


Out of Place (1999)

(خارج المكان)

Vintage, 2000, 336PP, $11.90

إن إدوارد سعيد واحد من أكثر نقاد المشهد الثقافى شهرة بعد الحرب العالمية الثانية. سلطت كتبه فى الأدب والسياسة والنقد الفلسفى ضوءاً مختلفاً على إدراك القارئ لتأثير الإمبريالية الأوروبية على مجريات الثقافة الحديثة. تشمل مسيرة سعيد المهنية كمفكر حقول الأدب والسياسة والموسيقى والفلسفة والتاريخ. وباعتباره فلسطينياً مغترباً - إذ نشأ فى الشرق الأوسط وعاش بعدها فى الولايات المتحدة - فقد شهد تأثير الحرب العالمية الثانية على العالم العربى وتفسخ فلسطين وولادة إسرائيل وتولى عبد الناصر السلطة ونشأة منظمة التحرير الفلسطينية والحرب الأهلية فى لبنان وعملية السلام المترنحة فى العقد العاشر من القرن العشرين. لذا يعد إصدار سعيد لمذكراته خارج المكان حدثاً لا يستهان به. فالكتاب يزود القارئ بوصف لا يخلو من فتنة للتطور الشخصى لناقد ومفكر تجاوز الخط الفاصل بين الشرق والغرب ليعيد فى إبان هذه العملية تعريف المفاهيم الغربية عن الشرق ومحنة الشعب الفلسطينى.



The End of the Peace Process: Oslo and After (2000)

(نهاية عملية السلام: أوسلو وما بعدها)

Vintage, 2001, 432PP, $11.70

مرة أخرى يسبغ إدوارد سعيد فى كتابه الثامن عشر بصيرته الحافلة بالذكاء على قضية تموج بالجدل. ففى خمسين مقالة (نُشرت أغلبها فى جريدتى الأهرام ويكلى والحياة اللندنية)، يصوب نظرة كئيبة تتلون بشىء من السخرية إلى عملية السلام بالشرق الأوسط منذ

للفلسطينيين، بما فيها الأموال للمنظمات غير الحكومية. ويتعاون الغرب بينما تمتنع إسرائيل عن دفع أموال الضرائب التي تدين بها للفلسطينيين؛ وبالتالي الاقتصاد الفلسطيني مصاب بالشلل التام، فلا رواتب، ولا خدمات اجتماعية، ولا رعاية طبية أو مستشفيات عاملة.

منذ عامين، احتفل العالم الغربي بفجر الديمقراطية في الشرق الأوسط، بعد رحيل عرفات، واستعدادات الشعب الفلسطيني لأول انتخابات ديمقراطية. ووفقا لتقرير چيمي كارتر في «صحيفة الهيرالد تريبيون» كانت الانتخابات «نزيهة وعادلة، تميزت بالمنافسة الشديدة، وغياب العنف إلى جانب قبول الفائزين والخاسرين بالنتائج. فمن بين ٦٢ عملية انتخابية أشرف عليها... مركز كارتر، كانت هذه الانتخابات من بين الأفضل تصويراً لإرادة الشعب».[٨] في عالم عادل ومنضبط النظام، لا يمكننا أن نتخيل أن حكومة انتخبت بهذه الطريقة يمكن أن تفقد صلاحيتها لأن إسرائيل لا يعجبها اختيار الناخبين المعنيين بالمسألة. لكن في عالم تحكم فيه الولايات المتحدة، فإن القوة هي الحق، ويمكن للقوة أن تُعَرِّف الديمقراطية حسبما يتراءى لها. وهكذا أُعلن أنه لن يتم الاعتراف بنتائج الانتخابات الفلسطينية إلا بعد تحقيق ثلاثة «شعارات». وفي الوقت نفسه سيجري معاقبة وتجويع الشعب الفلسطيني عن طريق مقاطعة اقتصادية أملاً في أن يؤدي ذلك إلى انهيار الحكومة المنتخبة.

يتمثل الشعار الأول في أن حماس يجب أن «تنبذ العنف». ما هو مضمون هذا الطلب بالضبط؟ في يناير ٢٠٠٥، أعلنت حماس قرارها باستبدال الكفاح المسلح بالكفاح السياسي، ووافقت على وقف إطلاق نار أحادي الجانب («تهدئة»). وخلال عامين منذ ذلك الحين، لم تقم حماس بهجوم إرهابي واحد. ولم تشارك حماس وفقاً لمصادر أمنية إسرائيلية منذ الانتخابات في إطلاق صواريخ القسام من غزة[٩] حتى هجوم إسرائيل على قطاع غزة في صيف ٢٠٠٦.

الشعار الثاني هو ضرورة أن تعترف حماس بالاتفاقيات السابقة. أوضح رئيس وزراء حماس هنية في مقابلة له مع صحيفة واشنطن بوست أنه وفقاً لاتفاق أوسلو عام ١٩٩٣، وبعد فترة انتقالية مدتها خمس سنوات، كان لابد أن تخرج الدولة الفلسطينية إلى حيز الوجود. لكن إسرائيل خالفت كل بند من بنود الاتفاقية وواصلت احتلالها لأراضي الفلسطينيين وسلبها منهم. واستطرد قائلاً من الآن فصاعداً لن تعترف حكومته إلا بالاتفاقيات التي تخدم صالح الشعب الفلسطيني.

الشعار الثالث هو أن تعترف حكومة حماس بوجود إسرائيل. لكن حقيقة الأمر هي أن إسرائيل هي الطرف الذي لا يعترف بحق الفلسطينيين في الوجود كدولة. كما شاهدنا، في اجتماع المجلس الوطني الفلسطيني في عام ١٩٨٨ بالجزائر، تعهد الشعب الفلسطيني بالاعتراف بتقسيم البلد وأنهم راضون بدولة داخل حدود ١٩٦٧، إسرائيل لم تفعل شيئاً منذ ذلك الحين لإثبات أنها مستعدة لقبول مثل هذا الحل الوسط. في عالم عادل، لابد أن يطالب المجتمع الدولي بالاعتراف المتبادل.



بالنسبة لإسرائيل، نتائج الانتخابات الفلسطينية ليست سوى ذريعة لإعلان الحرب على الشعب الفلسطيني. بالنسبة لإسرائيل، لم يكن هناك شريك فلسطيني للسلام. أُعلن أولاً أن عرفات غير موثوق به، ثم إن عباس ضعيف جداً، والآن جاء الدور على هنية. نظراً لأن إنهاء الاحتلال هو الشيء الذي ليست إسرائيل على استعداد للنظر فيه، فإن الخيار الذي تروج له هو القضاء على الفلسطينيين باللجوء إلى القوة الغاشمة المدمرة. لابد من تجويعهم، وقصفهم وإرهابهم لمدة شهور، حتى يفهموا أنه لا جدوى من التمرد، والقبول بالسجن مدى الحياة هو الأمل الوحيد للبقاء على قيد الحياة. لابد من تدمير نظامهم السياسي المنتخب، ومؤسساتهم، وشرطتهم. لابد أن تحكم الأراضي المحتلة بحسب رؤية إسرائيل عصابات محلية بالتعاون مع حراس السجون. دأبت إسرائيل منذ الانتخابات الفلسطينية على استغلال موجة الإسلاموفوبيا في الولايات المتحدة وأوروبا لإشراكهم كشريك فاعل في هذه الحرب ضد الفلسطينيين، والقيام بدورهم في خنق وتجويع وإضعاف الشعب الفلسطيني، في الوقت الذي تقوم فيه إسرائيل بمهمتها لتحقيق الدمار.

هذه أيام مظلمة للغاية، وقد عدنا إلى مسألة خيارات الكفاح - مسألة إدوارد سعيد التي بدأنا بها. القطب الذي يدعو إلى حلول يتم تنفيذها بالقوة - أي حلول القضاء على المعتدى - يزداد قوة اليوم أكثر من أي وقت مضى. منح رئيس إيران أحمدي نجاد صوتاً لهذا القطب، حينما أعلن أن العالم العربي لن يدفع بعد اليوم ثمن المحرقة اليهودية - لابد من التخلص من إسرائيل وعودة اليهود إلى أوروبا. كثيرون فقدوا الأمل في خيار إجبار إسرائيل سياسياً على تغيير سياساتها، وحظي هذا الخط من التفكير بتأييد في قلوب الكثير من الناس. بينما لا يزال النموذج الآخر، الذي مهد له مانديلا ودعا إليه سعيد، كما هو.

الدرس الآخر الذي نستفيده من مانديلا ومن كفاح شعب جنوب أفريقيا، وهو الدرس الذي لم أذكره من قبل، هو أن الكفاح لابد أن يكون دولياً. لقد انهارت الهيمنة البيضاء بجنوب أفريقيا وتداعت بسبب الضغط الدولي. بدأ الكفاح بمجموعات صغيرة من الطلاب تدعو إلى المقاطعة وإلى التوقف عن التعاملات التجارية. ثم نما إلى الضغط على الشركات التي تتعامل مع جنوب أفريقيا، وأدى في النهاية إلى إجبار الحكومات على اتخاذ رد فعل، وفرض عقوبات على جنوب أفريقيا. لكن هذا هو نموذج الصراع السياسي السلمي. فإذا كنت أستاذاً جامعياً وقررت عدم المشاركة في مؤتمر في جنوب أفريقيا أو في إسرائيل، فأنت لا تمارس أي عنف، لكنك قررت أن تبين أنك لن تتعاون مع مجتمع يسمح بأن تحدث فيه مثل هذه الجرائم.



هذا الطريق من الكفاح الدولي لا يزال مفتوحاً. وفي الواقع، لم تكن السنوات القليلة الماضية مجرد سنوات انتصار لسياسات التوسع الإسرائيلية. فرغم النجاح الواضح الذي حققته جماعات اللوبي المؤيدة لإسرائيل في إخراس أي نقد يوجه لإسرائيل، خلال هذه الفترة نمت المعارضة لسياسات إسرائيل كثيراً في أذهان الناس في جميع أنحاء العالم. فعلى سبيل المثال، وفي استطلاع للرأي في أوروبا قبل عامين بشأن الدول التي ينظر إليها الناس باعتبارها الأكثر خطراً على السلام العالمي. رأى معظم الأوروبيين أنها إسرائيل (بل أكثر من الولايات المتحدة، وهذا بالطبع، ليس صحيحاً). يبدو أن نجاح البروباجاندا لم يكن سوى نجاح جزئي فحسب. يجري السكوت عن عنف إسرائيل والتغاضي عنه في وسائل الاعلام، وفي القوانين أو البيانات التي تصدرها الحكومات. لكن وعي الناس بالموقف ليس إلا في ازدياد.

أرى في آخر كتاب لي بعنوان «خارطة الطريق الذي لا يصل إلى أي مكان» أن الولايات المتحدة اضطرت لفترة قصيرة خلال هذه الفترة، التي يزداد فيها تورطها أكثر فأكثر في احتلال العراق، للاستسلام للرأي العام الأوروبي، كما نقله بلير، لتمارس ضغطاً حقيقياً على إسرائيل. لم يكن إخلاء شارون لمستوطنات غزة فعلاً نابعاً عن إرادة حرة، بل قراراً فُرِضَ عليه في ذروة الضغوط الدولية التي أعقبت تخريب إسرائيل لخارطة الطريق وبناء الجدار في الضفة الغربية. كان الضغط الأمريكي هائلاً للغاية، رغم أنه توارى وراء الكواليس تماماً، ليشمل العقوبات العسكرية. كانت الذريعة الرسمية لفرض العقوبات هي بيع إسرائيل لأسلحة للصين، لكن في مناسبات سابقة، كانت الأزمة قد انتهت بمجرد موافقة إسرائيل على إلغاء الصفقة. هذه المرة كانت العقوبات غير مسبوقة، واستمرت حتى توقيع اتفاق العبور في نوفمبر ٢٠٠٥.

هذا التحول في الأحداث يبين قصور البروباجاندا. المفاهيم الأساسية مثل العدالة والقانون الدولي والتضامن مع المقهورين اختفت من الخطاب السياسي السائد، لكنها حاضرة في أذهان الناس. وهذا يبين أن الكفاح المستمر يمكن أن يكون له تأثير، ويمكن أن يؤدي إلى قيام الحكومات باتخاذ رد فعل. اقتبس من «خارطة الطريق الذي لا يصل إلى أي مكان»:

«بدأ مثل هذا الكفاح حينما نجح الشعب الفلسطيني الذي تحمل سنوات من القمع الوحشي، من خلال روح «صموده» - وارتباطه بأرضه - وتحمله وتنظيمه ومقاومته اليومية في إبقاء القضية الفلسطينية حية، وهو الأمر الذي لم تستطع كل الأمم المضطهَدة القيام به. واصل الشعب كفاحه مع الكفاح الدولي - حركات التضامن التي ترسل أعضاءها إلى الأراضي المحتلة لتساند الفلسطينيين في كفاحهم داخل وطنهم، أساتذة الجامعة الذين يوقعون عرائض المقاطعة ويعرضوا أنفسهم للمضايقات يومياً، بضعة صحفيين شجعان أصروا على تغطية الحقيقة، في مقابل ضغط الإعلام المتواطئ وجماعات اللوبي المؤيدة لإسرائيل. يبدو غالباً أن هذا الكفاح من أجل العدالة بلا جدوى. لكن ومع ذلك، فقد كان له تأثير على الرأي العام، مما يؤدي بدوره إلى إجبار الحكومات على اتخاذ رد فعل».[١٠]

هذا الكفاح، الذي هو أملنا، ليس خلاصاً للشعب الفلسطيني فحسب.

فنظام السجون هذا الذى تقيمه إسرائيل سجنٌ للإسرائيليين أيضاً. تجعل هذه الدولة الصغيرة المكونة من ٧ ملايين نسمة، ٥,٥ مليون منهم من اليهود، من نفسها عدواً للعالم العربى ككل، والآن، للعالم الإسلامى بأسره. مثل هذه الدولة لا تملك أى ضمان للبقاء على المدى البعيد. لذا، فإن إنقاذ الفلسطينيين أيضاً إنقاذ لإسرائيل.



أود أن أختتم كلامى ببضع كلمات شخصية. فى الأشهر القليلة الماضية، قررت أننى لا أستطيع الاستمرار فى العيش فى إسرائيل فى ظل الظروف الراهنة. كنت دائماً أتساءل عن الخط الفاصل الذى سيجعل من بقائى أمراً غير أخلاقى ومستحيلاً دون أن أكون شريكة فى الجريمة. بالنسبة لى، لقد تم تجاوز هذا الخط الفاصل فى هذا الصيف.

هذا قرار مؤلم بالنسبة لى، لأننى أحب هذا البلد - الذى وُلدت فيه. أحب مناظره الطبيعية - مشاهد طفولتى الجميلة - نسيم المساء، البحر، لحظات الغروب. أحب الناس (على العكس من قادتهم) والعبرية هى اللغة الوحيدة التى أعرفها حق المعرفة. لم أتصور أننى ساضطر إلى الرحيل عنه. ظننت أننى سأقضى حياتى كلها فى الكفاح فى هذا البلد. ولكن الآن، أنا ذاهبة إلى المنفى، مثل سعيد. هذا منفىً اختيارى - لذا فهو شديد الاختلاف عن المنفى الفلسطينى. ولأنه عمل نابعٌ عن اختيار، فإن جزءاً منى يتألم أيضاً لخيانة لرفاقى فى الكفاح. فإلى جانب إسرائيل الاحتلال، وإلى جانب كل الأهوال التى وصفتها هنا، هناك إسرائيل/فلسطين تتشكل هناك فى السنوات القليلة الماضية.

هناك عدد غير قليل من الإسرائيليين الذين يناضلون يومياً ضد هذه الفظائع، ويقومون غالباً بما يبدو أنه طَرْقٌ شديد بإصرار وعناد على أبواب أسوار السجن. تحديداً، هناك شكل واحد من أشكال الكفاح التى تطورت، وهو شكل رائع حقاً من أشكال الكفاح. السكان الفلسطينيون على طول خطوط الجدار مصممون على عدم انتظار وقوع النكبة الثالثة، بل سيقفون هناك، على أرضهم، أمام الجرافات والجيش الإسرائيلى فى مقاومة سلمية. لا يملكون من سلاح سوى شجاعة أولئك الذين رابطوا على أرضهم جيلاً بعد جيل، ليقفوا أمام واحدة من أكثر الآلات العسكرية وحشية فى العالم. ومنذ البداية، انضم الإسرائيليون إليهم فى هذا الكفاح. إننا نشهد فى السنوات الثلاث الماضية، ربما لأول مرة فى تاريخ الاحتلال، كفاحاً شعبياً إسرائيلياً/فلسطينياً مشتركاً بحق. لقد كنت هناك. كنت فى قرية مسحة منذ الأيام الأولى للمقاومة الشعبية؛ وكنت فى بلعين. لكن أصبح من المستحيل بالنسبة لى أن أتحمل ذلك. فوحشية الجيش تفوق قدراتى الجسدية - فهو يضربونك، ويلقون عليك بقنابل الغاز المسيل للدموع، ويصوبون القنابل اليدوية الصاعقة على جسمك، أو يصوبون الرصاصات المطاطية على عينيك. لا أدرى كيف يستطيع الشباب الناشطون فى العشرينيات من عمرهم تحمل هذا الأسبوع تلو الأسبوع، لكنى لا أملك القدر الكافى من الشباب لأكون قادرة على القيام بالشىء نفسه.

عندما أرحل، فسوف أترك هذا الكفاح أيضاً. لكننى أتعهد لرفاقى فى إسرائيل/فلسطين بأننى سأواصل الكفاح من الخارج. لأن الطريق الذى شارك مانديلا وسعيد فى تمهيده - طريق الكفاح السياسى الدولى والسلمى - لا يزال قائماً، ويمكن أن يؤدى بنا إلى النصر. ■

هوامش:

(١) إسرائيل/فلسطين، المقدمة، ص ٧-٨.
(٢) إدوارد سعيد، «البديل الوحيد»، الأهرام ويكلى على الإنترنت، ١-٧ مارس ٢٠٠١، وعدد رقم ٥٢٣، أعيد نشره فى كتاب لإدوارد سعيد، «من أوسلو الى العراق وخارطة الطريق»، نيويورك: دار كتب پانثيون، ٢٠٠٤، ودار كتب ڤينتيج ٢٠٠٥، (الصفحات ٤٨ - ٥١ من طبعة دار كتب ڤينتيج).
(٣) المرجع السابق.
(٤) إدوارد سعيد، «أجندة فلسطين»، أعيد طبعه فى الفصل الخامس عشر من كتابه «سياسة نزع الملكية» (نيويورك: دار كتب ڤينتيج، ١٩٩٤)، ١٤٨. ويعرض المقال عرضاً موجزاً وشاملاً لقرارات الدورة.
(٥) انظر «إسرائيل/فلسطين»، الفصل الثانى.
(٦) انظر، على سبيل المثال، أميرة هاس، «إسرائيل تعزل غور الأردن عن بقية الضفة الغربية»، هآرتس، ١٣ فبراير ٢٠٠٦.
(٧) ميرون راپاپورت، «يديعوت أحرونوت»، ٢٣ مايو ٢٠٠٣؛ أكيڤا إيلدار، «هآرتس»، ١٦ فبراير، ٢٠٠٤.
(٨) جيمى كارتر، «معاقبة الأبرياء جريمة»، انترناشيونال هيرالد تريبيون، ٧ مايو ٢٠٠٦.
(٩) آموس هاريل «قوات الدفاع الإسرائيلية وصواريخ القسام/اللاتسامح»، هآرتس، ٧ ابريل ٢٠٠٦؛ آموس هاريل وأرنون ريجيولار، «قوات الدفاع الإسرائيلية: حماس فى طريقها لتلجيم صواريخ القسام»، هآرتس، ١٠ ابريل ٢٠٠٦.
(١٠) تانيا راينهارت، «خارطة الطريق الذى لا يصل إلى أى مكان»، «إسرائيل/فلسطين منذ عام ٢٠٠٣»، ڤيرسو، لندن، نيويورك، ٢٠٠٦، ص ١٣١.

اتفاقيات أوسلو. يتولى سعيد القلق على مصير الفلسطينيين فيستكشف - بدون أى تكلف - علاقة الشعب الفلسطينى بالحكومة الإسرائيلية وحياته تحت حكم السلطة الفلسطينية. يضع اتفاقيات أوسلو تحت المجهر مشدداً على أن الفلسطينيين استسلموا لإسرائيل وكذا للسلطة الفلسطينية وعرفات. لا محل للسلام، على حد قوله، بدون مساواة أو احترام؛ وعليه فهو يحث الفلسطينيين على مقاومة المستوطنات الإسرائيلية بمظاهرات مجردة من العنف وبتأليف جمعيات ديمقراطية بوسعها التعايش سلمياً مع إسرائيل. وبين صفحات الكتاب لا يسكت سعيد عن دور المفكرين فى الخطاب السياسى والهولوكوست وكذلك النمو السياسى لابنه وديع. إن نهاية عملية السلام تحليل مفحم - يأبى تعقب أى خط حزبى - لتعقيدات سياسات الشرق الأوسط وحقائقها القاسية.

■



Power, Politics, and Culture (2001)
السلطة والسياسة والثقافة
Pantheon, 2001, 512PP, $9.27

«أنا آخر مفكر يهودى... التابع الحقيقى الوحيد لأدورنو. دعنى أصوغ المسألة على النحو التالى: أنا فلسطينى-يهودى»، يجاهر سعيد بلسان مستفز فى إحدى مقابلاته لجريدة هآرتيس عام ٢٠٠٠ مؤكداً أنه لا يقبل تصنيفه ضمن أية قوالب فكرية. إن هذه الحوارات - الممتدة زهاء خمسة وعشرين عاماً - تتتبع وجهات نظر سعيد العميقة وصراحة لم يحد عنها قط بشأن سياسة الشرق الأوسط. يتعلق الجزء الأول من الكتاب بالنقد الأدبى والنظرية الثقافية فيتجلى للقارئ استعداد سعيد للتفكير خارج الأطر الجاهزة. فهو مثلاً لا يخاف، باعتباره مؤمناً بالجمع بين العمل الأكاديمى والنشاط السياسى، انتقاد الماركسيين الأكاديميين لفشلهم فى دمج النظريات بالتطبيق. تتمحور مقابلات الجزء الثانى حول محاولة سعيد العثور على تطبيقات عملية لأفكاره السياسية ولا سيما فى الشرق الأوسط. علاوة على أنه يتحدث عن صدام حسين والحركة القومية وحياة سلمان رشدى السرية والموسيقى الكلاسيكية. إن السلطة والسياسة والثقافة نظرة موجزة إلى أفكار سعيد وأعماله.

■

From Oslo to Iraq and the Road Map (2003)
(من أوسلو إلى العراق وخارطة الطريق)
Pantheon, 2004, 352PP, $25.95

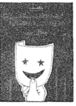
قبل ثلاث سنوات من وفاته عام ٢٠٠٣، راقب سعيد بمنتهى السخط بعض أشد اللحظات تجهماً فى التاريخ المأساوى لصراع الشرق الأوسط. إن المقالات المجمعة هنا ساخرة النبرة مكسورة الفؤاد. يغدق فيها سعيد آيات الاحتقار على آريل شارون «الشيطانى» غير أنه يدخر ازدراء لا بأس به «للحكم الخرب» لياسر عرفات. يتفق البعض مع سعيد فى دعوته الفلسطينيين والإسرائيليين إلى الاتحاد ضمن دولة واحدة ذات قوميتين مختلفتين بيد أن نقده لتوجه أوسلو إلى حل يتضمن دولتين صار الآن أشبه بالعلم بالغيب. يشجب سعيد العمليات الانتحارية وينصح الفلسطينيين بدلاً منها «بالتمسك بالسمو الأخلاقى»، وتشييد مجتمع مدنى مستقر لكنه يصر على أن الاحتلال الإسرائيلى والمستوطنات وعمليات الانتقام من الفلسطينيين تضطلع بالمسئولية الأولى عن استمرارية النزاع. يستولى القلق على سعيد من «سيطرة إسرائيل على السياسة الأمريكية» بعد الحادى عشر من سبتمبر. لكن فيما يتعلق بالعراق، لا يقترح سعيد - المعارض لحكم صدام وسياسة العقوبات والغزو الأمريكى - بديلاً. ومع ذلك فإن هذه المقالات تذكرة بما فقدناه: متحدثاً بليغاً مفعماً بالعاطفة بلسان التقدميين فى العالم العربى.

■

تهتم «وجهات نظر» بتعريف قرائها بجديد المكتبة العربية والعالمية، وتشكر الناشرين والكُتّاب والمؤلفين الذين يساعدونها فى ذلك. وتدعو قراءها لإرسال مراجعاتهم النقدية لما يرونه من إصدارات.

كشف الأقنعة عن نظريات التنمية الاقتصادية

جلال أمين
القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧ ، ١٥٠صفحة



الهدف الأساسى من عملية نزع الأقنعة التى يقوم بها المؤلف، هو الكشف عن أن كثيراً مما يقدم لنا بوصفه علماً فى الاقتصاد، هو أقرب إلى المذهب أو الأيديولوجية، وأن كثيراً مما يعرض للجمهور بوصفه نظريات علمية فى موضوع التنمية الاقتصادية، ليس سوى أقنعة تختفى وراءها الوجوه الحقيقية، أى المصالح والأهواء والتحزبات.

ومنذ البداية يطرح المؤلف عدة أمثلة لموضوعات اقتصادية اختلفت حولها آراء الاقتصاديين بشكل جذرى من فترة زمنية لأخرى، منها مثلاً موضوع الثمن، الذى أخضعه البعض لحجم ما يبذل فى تصنيع السلعة من جهد، فيما رده آخرون لمقدار ما تحققه السلعة من منفعة، ورده فريق ثالث إلى قانون العرض والطلب.

وفيما يتعلق بالتنمية على سبيل المثال، كان هناك اعتقاد فى الكتابات الاقتصادية التى سادت فى الخمسينيات والستينيات من قبل مؤسسات دولية مثل صندوق النقد الدولى والبنك الدولى، أن للدولة دوراً مهماً فى دفع عجلة التنمية فى الدول المتخلفة اقتصادياً، وأعطت هذه الكتابات تقديراً متزايداً لفكرة التخطيط، بما فيها التخطيط الشامل. أما الآن، فإن هذا الدور للدولة صار مذموماً كلية، كما أن «زيادة متوسط الدخل» كهدف أساسى لعملية التنمية، تعرض لنقد جارح، وبدأت عملية إعادة الاعتبار لفكرة إعادة توزيع الدخل بعد ربع قرن من النمو السريع الذى لم يحقق تحسناً ملحوظاً فى أحوال الفقراء، ثم يلاحظ المؤلف أن هدف زيادة معدل النمو فى متوسط الدخل قد عاد من جديد لاحتلال مركز الصدارة فى ربع القرن الأخير، كما أن فكرة «التساقط»، أى تساقط ثمرات النمو إلى أصحاب الدخول المنخفضة، قد أعيد إليها الاعتبار هى الأخرى وإن بصيغة مختلفة، فالشائع الآن أنه لا شىء أفضل للفقراء من الزيادة السريعة فى متوسط الدخل للدولة ككل، عن طريق زيادة معدلات الاستثمار الوطنى، والأجنبى، وأن نفسح المجال للقطاع الخاص قدر استطاعتنا، وأن نتركه يعمل دون قيود أو مضايقات.

ومن التنمية الاقتصادية الهادفة إلى زيادة متوسطات الدخول، إلى التنمية البشرية التى شاعت فى التسعينيات بديلاً عن التنمية الهادفة إلى إشباع الحاجات الأساسية وخلق فرص العمل، والتى تتضمن إطالة العمر المتوقع للإنسان ونشر التعليم، إلى تنمية إنسانية تفسح مجالاً أوسع لتمكين المرأة، هذه النظريات كلها ليست سوى أقنعة تتخفى وراءها مصالح وأهواء دول وجماعات كبرى، وهو ما يكشفه المؤلف فى هذا الكتاب بالتفصيل.

■

حناجر وخناجر

عمار على حسن
القاهرة: نفرو للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧ ، ١٥٧صفحة



يضم الكتاب عدداً من الدراسات وجد المؤلف أن بينها صلة قربى، فيتناول الفصل الأول رحلة المصريين من تأليه الحاكم إلى تكفيره، والدور الذى لعبه الدين فى هذا المضمار، أى أن هذا الفصل يركز بشكل أساسى على دور الدين فى المكون الثقافى المصرى وخصوصاً فى شقه السياسى، حيث نقلت حركات الإحياء الدينى الرؤى الإصلاحية للإمام محمد عبده والشيخ رشيد رضا، إلى حركة سياسية على يد الإمام حسن البنا بتأسيسه جماعة الإخوان المسلمين فى عام ١٩٢٨، وقد فطن الحكام لأهمية الدين فى هذه المسألة فلجأوا بدورهم إلى استخدامه لكسب شرعية يفتقدونها، أو لتبرير سياسات يقدمون عليها ولا تحظى بقبول شعبى.

وفى الفصل الثانى الذى جعل المؤلف عنوانه من القاهرة إلى تورابورا، يناقش الطريق المصرى إلى تنظيم القاعدة، ورحلة الجماعات الإسلامية زمانياً إلى حقب موغلة فى القدم، ومكانياً إلى آفاق جهادية فى أفغانستان ومرتفعات تورابورا.

وفى الفصل الثالث يتناول ظاهرة التضييق الأمنى على أساتذة الجامعات ومحاصرة الفكر والنشاط الطلابى، وهى الإجراءات التى أصابت العقل المصرى فى مقتل، باعتبار الجامعة بأساتذتها وطلابها معملاً نشطاً لتفريخ الفكر والتفاعل بين الأفكار، وكيف أثرت قواعد الترقى والتدخلات الأمنية فى الجامعة فى إفساد المنظومة التعليمية برمتها، والمنظومة العقلية بالتبعية.

ويرصد فى الفصل الرابع حركات الاحتجاج السياسى وكيفية تعاطى الدولة معها بوصفها حركات تمرد خارجة عن الأطر الشرعية، ضارباً المثل بنموذج حركة كفاية، التى تضم أشتاتاً من القوى السياسية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار.

■

حضارتهم وخلاصنا

المهاتما غاندى
ترجمة: نجدة هاجر ـ سعيد الغز
القاهرة: دار سطور، ٢٠٠٧ ، ١٨٧صفحة



يعرض هذا الكتاب المهم العديد من الأفكار التى نادى بها المهاتما غاندى، الرجل الذى تحدى بأسلوبه فى المقاومة السلبية الإمبراطورية التى لا تغيب عنها الشمس، والكتاب عبارة عن محاورة بين قارئ مفترض وغاندى نفسه، الذى يقول فى مقدمة الكتاب إن هذه المحاورات حقيقية، جرت بينه وبين أشخاص حقيقيين يرمز لهم بكلمة القارئ.

يسأل القارئ غاندى مثلاً عما إذا كان شكل الحكم البريطانى لا يفى بالغرض المطلوب فى حالة تحقيق الهند لاستقلالها، ولا يستحق التقليد، فيجيبه بأن حالة إنجلترا المعاصرة يرثى لها، وأن ما يسمونه أبا البرلمانات ليس سوى كائن عقيم، لا يقدر على العمل ما لم تأته الأوامر من الخارج.

وحين يسأله القارئ عن الأسباب التى أوصلت إنجلترا إلى هذا المنحدر، يجيبه: هذه الحالة ليس مسئولاً عنها الشعب البريطانى، وإنما المسئول الحقيقى هو الحضارة الحديثة التى ليس لها من الحضارة سوى الاسم، فإنها فى الواقع تدفع أوروبا إلى الهلاك يوماً بعد يوم.

ويضيف: لقد وصلت هذه الحضارة إلى درجة لم يعد علينا معها سوى الانتظار بصبر لنراها تقضى على نفسها وتنهار كبيت من الورق المقوى أمام النار، وحسب تعاليم النبى محمد، حضارة كهذه إنما هى حضارة شيطانية، والتعاليم الهندوسية تسميها العصر الأسود المظلم.

وحين يسأله: ما رأيك فى التنافر الغريزى القائم بين الهندوس والمسلمين، يرد غاندى: هذا التعبير من وضع عدونا المشترك، لقد ازدهرت حياة الهندوس فى ظل حكم المسلمين والعكس بالعكس، واعترفت كل طائفة بأن القتال معناه الانتحار، ولذلك قرر الجميع أن يعيشوا معاً بسلام، ولم يعكر صفو هذا السلام إلا مجىء الإنجليز.

ويضيف: هل فى استطاعتنا أن ننسى بأن لكثير من الهندوس والمسلمين أجداداً مشتركين، وبأن دماء واحدة تجرى فى عروقهم، وهل يصبح الناس أعداء بمجرد أن يغيروا دينهم، إن الأديان ما هى إلا وسائل تقودنا بطرق متعددة إلى نقطة واحدة، إلى الله.

هكذا تحدث غاندى فى محاوراته.

■

مدخل إلى المقام الليبى

السنوسى محمد
القاهرة ـ لندن: المركز العربى الدولى للإعلام، ٢٠٠٧ ، ٢٦٧صفحة



تجمع هذه الدراسة الشعر الشعبى الليبى المغنى وتخضعه للفحص، وتصنف أوزانه فى إطار ما تسميه «المقام»، وتثبته كقياس فنى لأوزان شعر الأغنية الشعبية الليبية، وهدف الدراسة هو تحديد معالم وتركيبة المقام الليبى من خلال الأغنية، التى خضعت للحدس والتخمين دونما منهج علمى واضح، وتعتمد الدراسة على نصوص مختارة من الشعر الغنائى يرجع بعضها لأكثر من قرنين من الزمان، وهى بذلك تتجاوز ما تنادى به بعض نظريات الفلكلور فى تحديدها للمعامل التراثى بأنه ذلك الجهد الذى مضى عليه أكثر من ٢٥ عاماً، وقد جمعت هذه النصوص من تسجيلات مسموعة ومرئية ومقابلات مع حفاظ ورواة لهذا التراث، وتقدم عدداً من أعلام الفن الليبى من أمثال على الشعالية ومحمد السيد بومدين ورجب البكوش والشريف الماقن.

تقع الدراسة فى أحد عشر باباً.

■

الليبرالية المصرية

رفعت السعيد

القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧ ، ٢٨٥صفحة



يستكمل المؤلف بهذا الكتاب، ما بدأه فى كتابه «عمائم ليبرالية» الذى بدأ به دراسته الليبرالية المصرية، بوصفها أحد التيارات السياسية التى لعبت دوراً بارزاً فى مسيرة الاستقلال الوطنى وتحقيق النهضة المصرية، وقد بدأ منذ رفاعة الطهطاوى الذى اعتبره «أبو الليبرالية المصرية»، كما درس مشايخ آخرون كان لهم دور مهم فى تدعيم مسيرة هذا التيار مثل الشيخ محمد عبده والشيخ أمين الخولى والشيخ على عبدالرازق وأحمد أمين، وكذلك طه حسين استناداً إلى أن دراسته التى شكلت بناءه الأساسى كانت فى الأزهر الشريف.

وإلى جانب طه حسين، يدرس المؤلف فى هذا الكتاب شبلى شميل، فرح أنطون، ولى الدين يكن، سلامة موسى، إسماعيل مظهر، قاسم أمين، طنطاوى جوهر، عبدالقادر حمزة، إضافة إلى عدد من الشعراء ذوى النزعة الليبرالية مثل حافظ إبراهيم وأحمد شوقى وخليل مطران. وفى المجال السياسى يكتفى بزعيم الوفد سعد زغلول ومن بعده مصطفى النحاس ثم ما مثلته الطليعة الوفدية.

إلى ذلك يبدى المؤلف وهو الأمين العام لحزب التجمع ذى النزعة اليسارية ملاحظات على أداء هذا التيار، الذى بدا فى أحيان كثيرة وقد اتخذ مواقف مناقضة لمبادئه الفكرية الداعمة لحرية الفكر والاعتقاد، ومنها مثلاً وقوف سعد زغلول الذى دافع عن استقلال الأمة وعن حقوقها السياسية ودستورها المنظم للعلاقات بين السلطات بداخلها، فى موقف معاكس لحرية الفكر والإبداع فى حدثين شهيرين فى تاريخ الفكر المصرى المعاصر، ونعنى موقفه من كتاب طه حسين «فى الشعر الجاهلى»، وموقفه من كتاب على عبدالرازق «الإسلام وأصول الحكم»، كما يشير إلى مأزق آخر صنعه الليبراليون اللبنانيون والشوام الذين أتوا إلى مصر لأسباب مختلفة فى تلك الفترة، ساعين إلى الاستفادة من مناخ الحريات السياسية النسبى الذى كان موجوداً فى مصر ولم يكن موجوداً فى بلادهم، وبلغ عددهم مع مطلع القرن العشرين نحو مائة ألف، وتمتعوا بكافة الحقوق التى تمتع بها المصريون بوصفهم رعايا الدولة العثمانية، ومن ناحية ثانية، فقد أحاط بعض من هؤلاء ليبراليتهم بانتقادات حادة للموروث المصرى، وتحدوا المشاعر المصرية إزاء الاحتلال البريطانى، وتملق بعضهم الاحتلال، وهاجم بعضهم الدين وتهكم على العلماء.

إلا أن الضعف الأساسى الذى شاب الليبرالية المصرية كما رآه المؤلف، كان كامناً فى البنية المجتمعية وفى الظروف الموضوعية للنشأة، إذ كان الفارق الجوهرى بين الليبرالية الغربية والليبرالية المصرية، أن الأولى قامت فى مجتمعات مستقلة لا تعانى من ضغوط الاحتلال الذى يعرقل تطورها السياسى والاجتماعى، فيما قامت الثانية فى مواجهة مقاومة عاتية من الاحتلال والقصر.

■

مصر القديمة فى عيون حديثة

جمال بدوى

القاهرة: مؤسسة أخبار اليوم، ٢٠٠٧ ، ٢٤٢صفحة



ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أبواب، مصر مهد الحضارة، مصر أرض الديانات، ملوك وعلماء رحالة، وبانتقاء دال.

يختار المؤلف من حوادث التاريخ ومن الإبداع المصرى القديم ما يبرهن به على أفكاره من أن فجر الضمير الإنسانى والأخلاقى بمعناه الواسع نشأ فى مصر القديمة وانتقل منها إلى العالم.

وليس أدل على ذلك من الحرية التى نالتها المرأة فى الحضارة الفرعونية القديمة، والتى لم تنل مثلها فى أى حضارة أخرى، حتى ظهور الإسلام وتكريمه للمرأة.

وقد اهتم المصرى القديم بالأسرة كنواة أولى للمجتمع، ولم يكن مباحاً للرجل تعدد الزوجات إلا فى الطبقة الأرستقراطية وعند الملوك فحسب.

وفى أحوال محددة كانت المرأة تسمح لزوجها بالزواج من أخرى، إذا كانت هى عقيماً، وكان الزواج يتم برضاء الطرفين، الفتى والفتاة، ويشهده شهود ويوقع له عقد رسمى يباركه كاهن المعبد.

وكان عقد الزواج يتضمن حقوقاً للطرفين، فى حالة الانفصال أو الطلاق، وقد أعرب عديد من المؤرخين الغربيين عن دهشتهم من الحقوق التى تمتعت بها المرأة، فى وقت كانت المرأة اليونانية تجر من رقبتها بحبل كأنها دابة.

وكان الزوج يضمن لزوجته عيشها كله من طعام وشراب وملبس وحماية، ويتعهد الزوج فى حالة تركه لزوجته بتعويضها بأوزان من الذهب والفضة ينفقان عليها.

وفى حالة الانفصال يتم تقسيم الممتلكات المشتركة بينهما بطريقة منظمة، كما يتم الاتفاق على الكيفية التى سيعيش بها الأولاد مع الأب أو الأم.

هذا واحد من موضوعات الكتاب الذى يحتشد بالعديد من الموضوعات الجادة مثل فكرة تقديس الفرعون، وأصل اللغة الهيروغليفية، والحب والهيام عند الفراعنة، والموالد عند القدماء، ومن يكون فرعون موسى، وافتراءات اليهود على الأنبياء، فضلاً عن دراسات مبسطة عن عديد من الملوك والعلماء والرحالة.

■

رسائل المشاهير

سامى كمال الدين

القاهرة: دار شادى زاهد للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧ ، ٢٦٦ صفحة



يتضمن الكتاب رسائل متبادلة بين المشاهير من الكتاب والفنانين والسياسيين. تكشف هذه الرسائل عن جوانب خفية فى شخصيات أصحابها، إذ مع الأوراق لا مجال للتخفى والإخفاء والتظاهر بعكس المشاهد الحقيقية، هذا ما يلاحظه المؤلف مثلاً فى رسائل إحسان عبدالقدوس إلى أمه السيدة روزاليوسف، إذ تكشف رسائله إليها عن حب طاغ ووله بشخصية الأم وجمالها وفكرها، فتبدو رسائله إليها كمن يغازل حبيبته، فهو حب تفضحه رسائله.. «كنت أراك جميلة طول عمرى، ومازلت حتى اليوم أراك بضفائر طويلة فى لون الذهب، وبشرتك فى لون اللبن المخلوط بعصير الورد، وعيناك فى لون الربيع تنبضان بالحياة والحنان، وشفتاك فيهما رحمة وكبرياء». أما القائمقام يوسف صديق أحد أبطال ثورة يوليو ١٩٥٢ فيكتب إلى زوجته ١٩٣٦: إننى تعبت من إرسال قبلاتى إليك وأود أن أقبلك فعلاً، فليس القول كالعمل، سنبدأ شهر العسل من جديد، وسنبدأ حياتنا الزوجية من جديد، وعليك أن تعتبرى نفسك الآن خطيبتى وأن موعد زفافنا هو أول يوليو ١٩٣٦ لا ٤ أبريل ١٩٣٥. ويخاطب الرئيس السادات أولاده قائلاً: «وحشتونى يا غجر يا أولاد الغجر، سأفسحكم بسيارة عمكم جمال».

أما رئيس المخابرات صاحب السمعة السيئة على المستوى الشعبى والذى ألصقت به كل خطايا ما قبل ١٥ مايو ١٩٧١، ونعنى به صلاح نصر، فإن رسائله تكشف عن شخص شديد التقوى والورع، فرسائله إلى أولاده من المعتقل تحتشد بعبارات الإيمان الذى يقترب من التصوف، ويطلب منهم دوماً أن يدعوا له لإيمانه ببراءته وأنه مهما طال ليل الظلم فلابد له من نهار.

وتشير رسائل الشاعر أمل دنقل إلى أخيه وأمه إلى طباعه التى يميزها الكبرياء والاعتداد الشديد بالنفس، إلى حد رفض الاقتراض من أخيه برغم حاجته الشديدة للمال لاستكمال علاجه الذى كان يتكلف أكثر كثيراً من دخله، أما رسائل المخرج محمد كريم إلى أصدقائه من الفنانين وبينهم يوسف وهبى ومحمد عبدالوهاب، فإنها بشكل ما، تؤرخ لفترة فى مسيرة السينما المصرية.

■

مذكرات عريان يوسف سعد

القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧ ، ٢٤٦صفحة



يمثل عريان يوسف سعد نموذجاً للوطنية المصرية فى صورتها شديدة النقاء، واسمه ذائع فى كتب التاريخ التى تناولت ثورة المصريين فى عام ١٩١٩، إذ كان هو الشاب الذى ألقى بقنبلته على موكب يوسف وهبة باشا رئيس الوزراء الذى جاء به الاحتلال الإنجليزى أثناء مروره بمنطقة سليمان باشا، نجا رئيس الوزراء وألقى القبض على عريان يوسف ليقضى عقوبة السجن عشر سنوات، وحين سئل الشاب الذى كان عضواً نشطاً فى منظمة اليد السوداء، والتى ضمت شباباً وطنيين جعلوا هدفهم اغتيال ضباط الاحتلال الإنجليزى ومن يتعاون معهم من المصريين عن دافعه لارتكاب الجريمة، قال إنه آثر أن يكون هو من يغتال يوسف وهبة المسيحى، حتى لا يقال إن مسلماً قتله وتتحول المسألة إلى قضية طائفية لا وطنية.

كان هذا هو إدراك الرجل لدوره ولقضية بلاده، وهو ما يتبدى فى كل سطر من سطور المذكرات التى تم تقسيمها إلى جزءين، يتناول الجزء الأول رواية صاحبها لما جرى فى ثورة ١٩١٩، ومشاركته فى مظاهرات الطلبة واعتقاله فى سجن القلعة، وحكاية استقلال ميت غمر، ثم انضمامه إلى منظمة اليد السوداء ومحاولته اغتيال رئيس الحكومة يوسف وهبة باشا، كما يتضمن هذا الجزء التحقيق معه والحكم عليه وترحيله إلى سجن طرة، وفى سجن طرة تدور أحداث الجزء الثانى من المذكرات، ونقرأ فيها عن محاولته الهرب بصحبة حجاج وهو رئيس

عصابة، تمكنوا جميعاً من الهرب من الليمان ثم قبض عليهم بعدها بفترة وجيزة، ثم بقاؤه فى انتظار الحكم عليه بالإعدام أو بالأشغال الشاقة المؤبدة، وأما المرة الوحيدة التى بكى فيها عريان يوسف سعد داخل الليمان، فكانت حين قال له ملاحظ السجن «يا شحات»، يقول عريان: لقد واجهت الموت فأطل علىَّ من فوهات المسدسات المصوبة إلى رأسى، ثم حكم علىَّ بالأشغال الشاقة عشرة أعوام، ووضع الحديد فى رجلى، وكل ذلك لم يثر فى نفسى شعور ألم ولم يبعث دمعة واحدة من عينى. ولكن تلك الكلمة التى قالها الملاحظ أثارت فى نفسى ألمًا شديداً فاق كل ما أثارت الشدائد فى نفسى من آلام.

هذا هو عريان يوسف سعد الشاب الوطنى صاحب المذكرات.

■

طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد

عبدالرحمن الكواكبى

القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧ ، ١٤١ صفحة



يعد عبدالرحمن الكواكبى (١٨٤٨ - ١٩٠٢) المولود فى مدينة حلب، أحد المصلحين الاجتماعيين والسياسيين الأوائل، وبسبب نزعته الإصلاحية، وخصوصًا ضد الاستبداد السياسى الذى رآه أصل كل فساد، سجن وتعرض للتشريد والنفى، وآراؤه فى مقاومة الاستبداد تجمع بين البعدين السياسى والاجتماعى معًا، فإذا كان قد أقر أن أصل الداء هو الاستبداد السياسى ودواؤه هو الشورى الدستورية، فقد قال أيضًا إن تراكم الثروات المفرطة مولد للاستبداد ومضر بأخلاق الأفراد.

وإذا كان بين تعريفات علم السياسة أنه «علم إدارة الشئون المشتركة بمقتضى الحكمة»، فإن الاستبداد كما عرفه الكواكبى هو «التصرف فى الشئون المشتركة بمقتضى الهوى». أما أشد مراتب الاستبداد فهى «حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية».

وأما المستبد فإنه يود أن تكون رعيته كالغنم دراً وطاعة، وكالكلاب تذللاً وتملقًا، وعلى الرعية أن تكون كالخيل إن خدمت خدمت، وإن ضُربت شرست. وهكذا، فإن الكواكبى يحمل الرعيَّة وزر أن يولىَّ عليها مستبد، وأن ترضى العيش فى جحيم الاستبداد، ويجعل الاستبداد عقاباً دنيوياً لقوم لا يحبهم الله ارتضوا الظلم والمهانة، فهو يرى أن الاستبداد هو يد الله القوية الخفية يصفع بها رقاب الأبقين من جنة عبوديته إلى جهنم عبودية المستبدين الذين قد يشاركون الله فى عظمته ويعاندونه جهاراً، والاستبداد هو نار غضب الله فى الدنيا، والجحيم نار غضبه فى الآخرة، والاستبداد هو أعظم بلاء يتعجل الله به الانتقام من عباده الخاملين ولا يرفعه عنهم حتى يتوبوا توبته الآنفة، كما أن المستبدين يتولاهم مستبد، وأما الأحرار فيتولاهم أحرار، وهذا صريح معنى: كما تكونوا يولى عليكم.

ولم يتوقف الكواكبى فى حديثه عن الاستبداد عند حدود الاستبداد السياسى، إنما تحدث عن العلاقة بين الاستبداد وأمور أخرى كثيرة: الدين والعلم والمال والمجد والأخلاق والتربية والنهضة، وبعد أن يفصِّل العلاقة بين الاستبداد وكل هذه الأمور يقدم ثلاث قواعد أساسية لمقاومة الاستبداد هى: أولاً أن الأمة التى لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية، ثانياً: الاستبداد لا يقاوم بالشدة إنما يقاوم باللين والتدرج، ثالثًا: يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يستبدل به الاستبداد.

وإلى جانب هذه القواعد العامة، يقدم الكواكبى عدداً من النصائح للناشئة كى يستحقوا الحرية ويسحقوا المستبدين، تتلخص جميعها فى ضرورة أن يهيئ الشاب نفسه خلقيًا وعلميًا ودينيًا واجتماعيًا، أى أنه يتبنى منهجًا إصلاحيًا متدرجًا، ويأنف من العنف الذى يقود إلى الفتنة.

■

جماليات الشعر العربى

دراسة فى فلسفة الجمال فى الوعى الشعرى الجاهلى

هلال الجهاد

بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٤٧٢ صفحة



تمثل هذه الدراسة خطوة أولى لكن أساسية وضرورية من أجل أن يكون التفكير فى الجمال وممارسته همًا مصيريًا للعربى المعاصر، وأن يكون الجمال ركنًا أساسيًا فى الرؤية العربية المعاصرة للعالم بما هى نظام للمعنى مؤطراً بالقيمة. لقد فكرنا كثيراً فى الوجود والمصير، وفى المعرفة والتقدم والحداثة، لكننا لم نفكر فى القيمة كثيراً. ومن هنا كانت رؤية العربى المعاصر لذاته وللعالم تعانى من التشوش الذى كان من أهم نتائجه هذه الانتكاسات المتواصلة.

إن القيمة تضبط تعالى الغايات وتسبغه على وسائل، وهذه هى التوصية الأولى والأخيرة لهذه الدراسة، إنها دعوة لأن نبحث عن القيمة فى ذواتنا. صحيح أن تيار الخراب يكتسح عالمنا، لكن لا سبيل لوقفه إلا بالجمال الذى سيكون معبرنا الوحيد إلى الإنسان العربى الذى يكمن فينا، وهو يكافح من أجل حريته بما هى قيمة كل القيم.

■

المسألة القبطية والشريعة والصحوة الإسلامية

أبوالعلا ماضى

القاهرة: سفير الدولية للنشر، ٢٠٠٧ ، ٢١٠ صفحة



عناوين الكتاب ثلاث قضايا شائكة، ربما كان أكثرها سخونة وحساسية المسألة القبطية، وهى المسألة التى تتصدر النقاش العام فى مصر منذ عقد على الأقل، وقد كان معتاداً أن يثار الخلاف حولها بين الإسلاميين والعلمانيين، إذ كان الأخيرون يرفضون أسلمة الدولة ظنًا منهم أن هذه الأسلمة تنقص من مواطنية الأقباط وتجور على حقوقهم، ومنذ عقد على الأقل، دخل الأقباط بأنفسهم طرفًا فى هذا الجدل، من خلال أقباط المهجر أولاً ثم أقباط الداخل فيما بعد.

وقبل استعراضه لمواقف الأطراف المختلفة من المسألة القبطية، يقدم المؤلف عرضًا تاريخيًا لمحاولات العبث بالملف القبطى منذ الحملة الفرنسية على مصر فى عام ١٧٩٨، وقصة المعلم يعقوب الذى شكَّل جيشًا لمساندة الفرنسيس من ٢٠٠٠ قبطى، وانتهى به الأمر مذمومًا من الجماعة المصرية كلها بمسلميها وأقباطها، ليموت وحيداً فى عرض البحر، وحتى مؤتمر أقباط المهجر الذى عقد قبل عامين، مروراً بالمؤتمر القبطى الذى عقد فى أسيوط عام ١٩١١، والذى رد عليه الوطنيون المصريون بالمؤتمر المصرى فى أبريل من نفس العام، ثم إعلان دستور ١٩٢٣ الذى ساوى بين جميع أبناء الأمة على خلفية المواطنة، وشعار ثورة ١٩١٩ الخالد: الدين لله والوطن للجميع.

ويلاحظ المؤلف، وهو نفسه وكيل مؤسسى حزب الوسط «تحت التأسيس»، أن المسألة القبطية توارت مع قيام ثورة يوليو ١٩٥٢، إذ نجحت الثورة فى جذب الجميع لصالح مشروعها السياسى الاجتماعى المناهض للاستعمار والرأسمالية العالمية، وقد عادت المسألة القبطية للظهور من جديد مع تولى الرئيس السادات وسعيه للاستقواء بالإسلاميين فى مواجهة اليساريين والناصريين والقوميين خصوصًا فى الجامعة، واستمرت المسألة القبطية فى التصاعد فى مرحلة حكم الرئيس مبارك، وتعددت حوادث العنف ذات المسحة الطائفية، وتراجعت المشاركة القبطية فى الشأن العام.

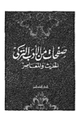
إلى جانب هذا الملف الشائك، يناقش المؤلف قضية الشريعة وتطبيقها، وينحاز فى السجال كله إلى فكرة الدولة المدنية، رافضًا الدولة الدينية، وإلى فكرة المواطنة بديلاً عن الطائفية، وإلى التعددية والديمقراطية والفصل بين السلطات، أى شكل الحكم كما تعرفه النظم السياسية الحديثة، بديلاً عن الشكل الذى كانت عليه دولة الخلافة الأولى.

■

صفحات من الأدب التركى

زينب أبوسنة

القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ٢٠٠٧ ، ٢٥٥صفحة



يتضمن الكتاب عدة دراسات فى الأدب التركى الحديث والمعاصر، فى المسرح والشعر والقصة والرواية. وهى تشير فى الفصل الخاص بالمسرح على سبيل المثال إلى تطور فن المسرح فى تركيا، إذ كانت للقبائل التركية التى هاجرت من آسيا إلى الأناضول فنون شبيهة بفن المسرح، كما كان للسلاجقة والعثمانيين مسارحهم، وتتابع تطور فنون المسرح حتى بدايات تغريبه فى ١٨٣٩، أى تحول المسرح التركى إلى مسرح أوروبى الطابع، فى الأداء كما فى الديكور وغيره، وعقب تأسيس الجمهورية التركية ظهر اهتمام كبير بالمسارح التى تدعمها الدولة، وافتتحت بيوت الشعب ومسارح ذات طابع قومى، ويمكن اعتبار فترة الخمسينيات فترة الوثبة المسرحية الكبرى، والتى سبقت فترة ازدهار المسرح التركى فى الستينيات، والتى شهدت تأسيس مسارح للهواة، وبروز البعد الاجتماعى فى الكتابة للمسرح، و كذلك العودة إلى بعض موضوعات التراث الدينى وغيره، وهى المرحلة التى مازالت مستمرة حتى اليوم.

وتشير فى فصل تال إلى فكرة تبسيط اللغة التى اضطلع بها عدد من الأدباء الأتراك المعاصرين، وعلى رأسهم شناس وحسين مجاهد وأحمد حكمت والشاعر القومى أحمد أمين والشاعر رضا توفيق ثم جماعة الأدب الجديد، وإن كان هذا

التيار قد لاقى صعوبات وتحديات شديدة من التقليديين الرافضين لفكرة تبسيط اللغة.

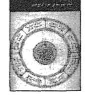
فى دراسة أخرى تقدم لنا صورة المثقف فى الأدب التركى الحديث من خلال روايات يعقوب قدرمى، والتى يبدو فيها المثقف هو الخادم الذى تملى عليه مسئوليته الاجتماعية دور القائد فى تعليم وتوجيه الجماهير المتخلفة، وهى فكرة مغايرة لما كان سائداً طوال الحقبة العثمانية. وتقدم كذلك دراسة نقدية مطولة لديوان الشاعر سليمان نصيف «فراق عراق» وتصل من خلالها إلى عدة نتائج أهمها، أنه تجسدت لدى الشاعر فى هذا الديوان فكرة انهيار الدولة العثمانية، بصفته واحداً من المسئولين فى الدولة آنذاك، ولذا بدا عشقه للتاريخ العثمانى، وعبر عن وطنية فائقة تصل إلى مرتبة الفدائية، إذ كان مفتوناً بالبطولة، وكثيراً ما ترددت فى قصائده معانى الثأر واستعداده الدائم للمخاطرة فى سبيل ما يؤمن به، وهو نموذج العثمانى المسلم الذى يمزج بين الدين والفكرة القومية.

نطالع بعد ذلك دراسة عن واحد من أشهر الأدباء الأتراك المعاصرين هو بشار كمال، الذى رشح مرات عديدة لنيل جائزة نوبل فى الآداب، وهو واحد من أكثر من أسهموا فى نقل الأدب التركى إلى العالمية وترجمت أعماله إلى ما يقرب من أربعين لغة، وهو كاتب عاش وسط الناس وعبر عن الصراعات الاجتماعية فى بلاده، كما تخصص دراسة مطولة للأديب التركى الحاصل على جائزة نوبل فى الآداب هذا العام، أورهان باموك، فتقدم دراسة نقدية لزاويته «جودت بك وأولاده»، و«اسمى أحمر»، وهما من أشهر رواياته.

■

ابن خلدون.. البحر المتوسط فى القرن الرابع عشر

الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٧، ٤٦١ صفحة



يجمع هذا الكتاب خلاصة أبحاث لنحو ٥٠ عالمًا، جميعها تدور حول ابن خلدون الذى توفى قبل ستمائة عام من اليوم فى القاهرة، وتركز بشكل أساسى على القرن الرابع عشر وسقوط الأندلس، والعلاقات التى قامت تجارياً وسياسياً وثقافياً، بين الدول الإسلامية الواقعة على شاطئ المتوسط ودول أوروبا التى تقابلها على الضفة الأخرى، ووفقاً لابن خلدون، فإن الموقع الجغرافى يمثل عاملاً رئيسيًا فى تطور المجتمعات والحضارات، بما يرتبط به من عوامل مناخية وبيئية، كما أن البيئة تلعب دوراً كبيراً فى تكوين شخصية ساكنيها، وقد اعتبر ابن خلدون الاختلافات بين الأمم والشعوب مسألة إيجابية، فالتنوع اللغوى والعرقى والدينى ضرورة لنمو العلاقات بين الأمم والشعوب، يدرك ابن خلدون هذا ويحبذه، دون أن يغفل عن الخصوصية التى تميز المجتمعات العربية والإسلامية، فضلاً عن أنه يرى أن الأمم تمر بدورات من البداوة والتحضر متواصلة، وقد تأثر فى بناء نظريته حول تكوين السلطة بهذه الرؤى، إذ اعتبر الأمة تاريخًا حيًا، وثيق الصلة بالأنساب والمكونات الثقافية الأساسية لكل شعب أو أمة فى الشرق والغرب.

وفى هذا الكتاب دراسات وثيقة الصلة بابن خلدون ورؤاه للعلاقات بين الدول الواقعة على المتوسط، وهى دراسات تقع تحت عديد من العناوين الأساسية هى: ابن خلدون وعصره، أحوال الدولة، الحروب والدبلوماسية والتوسع، التجار والطرق والبضائع، علم السكان ونهاية العالم والعلاج، حياة ابن خلدون، إشبيلية فى القرن الرابع عشر.

ويتضمن الكتاب معرضًا للصور ذات الصلة بموضوعاته، أقيم فى القصر الملكى بمدينة أشبيلية فى الفترة من مايو إلى سبتمبر من العام الماضى.

■

يوسف السباعى فارس الرومانسية والواقعية

لوسى يعقوب

القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٧، ١٢٦صفحة



وصف الأديب المصرى الراحل يوسف السباعى بأنه فارس الرومانسية، والإضافة التى تقدمها المؤلفة هنا حول شخصية يوسف السباعى وأدبه، أنه كان أيضاً أديباً واقعياً، عالج مشكلات وقضايا الوطن فى رواياته، وتغلغل فى شرايين المجتمع دون أن يفقد طبيعته المثالية، وإنما كانت رومانسيته المزعومة تلك ستاراً يغلف هذه المثالية، وهو ما يتبدى بوضوح فى أعماله «السقا مات»، «أرض النفاق»، «يا أمة ضحكت»، «نائب عزرائيل».

تقدم المؤلفة رؤيتها تلك من خلال خمسة فصول هى: حياة السباعى الشخصية والأدبية، بين الرومانسية والواقعية وهو فصل تدرس فيه القصة والرواية عند السباعى والمرأة فى أدبه، مواقف يوسف السباعى من أدبه، بين القومى والإنسانى، أديب الحياة.

■

حدتو.. سيرة ذاتية لمنظمة شيوعية

محمود الوردانى

القاهرة: دار الهلال، ٢٠٠٧، ٥١٥ صفحة



الحركة الديمقراطية للتحرر الوطنى (حدتو) هى أكبر التنظيمات الشيوعية التى عرفتها مصر، نشأت فى ١٩٤٧، لكن سبقتها عدة تنظيمات يسارية أخرى، بل كان بمصر حزب شيوعى رسمى تم تأسيسه عام ١٩٢٣. وبسبب خلافات وانقسامات داخلية، تفتت العديد من هذه التنظيمات، بعد أن انقلب فريق من مؤسسيها على فريق آخر، أو بسبب خيانة بعض المنضمين إلى هذه التنظيمات لأصحابهم، وتجنيدهم كعملاء للأمن. وحدتو كانت المنظمة الأكبر عدداً والأكثر تأثيراً، خصوصاً فى الأوساط العمالية، وكثير من الانشقاقات التى جرت فى الحركة اليسارية خرجت أساساً من معطفها، وهى ضمت إلى جانب المشتغلين بالسياسة والمنشغلين بالشأن العام فى صورته المباشرة، أدباء وفنانين وشعراء، كما ضمت نخبة من أبناء الأرستقراطية المصرية، وأبناء وزراء وباشوات. وسنلاحظ أن المؤلف لا يتوقف عند حدتو فحسب، بل يسبقها بالتأريخ لمنظمات شيوعية أخرى عملت سراً، قام على إنشائها أجانب ويهود مصريون، من أمثال جاكورى كومب ومارسيل إسرائيل وريمون أجيون وراؤول كوريبل، وقد لعب هؤلاء دوراً مهماً فى تأسيس ما يسميه المؤلف الحلقة الثانية من التنظيم.

وضمت التنظيمات الشيوعية فى ذلك الوقت عدداً كبيراً من الأسماء التى صارت نجوماً فى مجالاتها فيما بعد، منهم المخرج الكبير صلاح أبوسيف والمخرج حلمى حليم والسينمائى سعد نديم، إلى جانب مجموعة الفن والحرية التى ضمت جورج حنين وأنور كامل ورمسيس يونان وكامل التلمسانى وفؤاد كامل وغيرهم.

ويشير المؤلف إلى أن ارتباط الحركة الشيوعية بالأجانب واليهود فى بدايتها كان له ما يبرره، إذ كانت مصر تحت الاحتلال البريطانى منذ عام ١٨٨٢، وكانت للأجانب حياتهم الخاصة ومجتمعاتهم شبه المغلقة عليهم، كما كانوا متأثرين بالمد اليسارى الحادث فى أوروبا عشية الحرب العالمية الأولى، وقد تمثل ذلك فى بعض المنظمات التى أنشأوها من نوع اتحاد أنصار السلام والمحاولون وإيسكرا وتحرير الشعب وغيرها.

المؤلف لا يقدم تأريخًا للحركة الشيوعية أو لمنظمة حدتو، بقدر ما يقدم سردية إنسانية، لا تخلو من التعاطف ومن الشهادات الحية والتفاصيل الصغيرة، التى صنعت برأيه هذه الملحمة المسماة حدتو.

■

العلاقات المصرية الإيرانية

سعيد الصباغ

القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧، ٢٣٣صفحة



شهدت العلاقات المصرية - الإيرانية حالات عدة من الشد والجذب، واتسمت عموماً بفتور قطعه تعاون كبير على الصعيد الاقتصادى والتجارى فى الفترة من ١٩٧١ وحتى ١٩٧٨، وقطيعة وصلت إلى حد الخصومة خصوصًا فى السنوات الأولى لقيام الثورة الإسلامية فى إيران.

وفى الحالة الأولى كانت العلاقة الخاصة التى جمعت بين الرئيس السادات والشاه محمد رضا بهلوى سبباً رئيسياً فى تحقيق التقارب بين الدولتين، إذ مثل السادات من ناحية انقلاباً على كل ما جسده سلفه - الرئيس عبدالناصر - من سياسات، إذ اختار السوق المفتوح بديلاً عن الاشتراكية، والاقتراب من أمريكا بديلاً عن التقارب مع الاتحاد السوفيتى، وهى سياسات خففت من حدة القطيعة بين مصر وإيران، خصوصاً أن الشاه ربطته علاقة وثيقة بالولايات المتحدة الأمريكية، ومن ناحية ثانية كان ثمة إعجاب متبادل بين السادات والشاه، تبدى منذ لقائهما الأول حين تم إيفاد السادات من قبل الرئيس عبدالناصر ممثلاً لمصر فى مؤتمر القمة الإسلامى الأول الذى دعا إليه ملك المغرب محمد الخامس فى عام ١٩٦٩، عشية إحراق أحد اليهود الصهاينة للمسجد الأقصى، وأثناء المؤتمر تبادل الشاه والسادات الجدل حول دور الحروب فى حسم المشكلات الدولية، وأعرب الشاه عن استعداده لمساعدة مصر «بشرط أن تكون قد وعت درس الهزيمة»، واعتبر السادات ما قاله الشاه إهانة لمصر، فرد بأن مصر على استعداد لتحمل أعباء الهزيمة ومسئولية النصر فى المستقبل وحدها إذا لزم الأمر، وبعدها نجح الملك فيصل ملك السعودية فى عقد لقاء لتصفية الأجواء بين الزعيمين، وكانت بداية لعلاقة وثيقة لا تخلو من إعجاب متبادل عبر عنه

كلاهما فى مناسبات مختلفة فيما بعد، وقد استثمر الطرفان هذه العلاقة كل بطريقته، فقد عملت إيران على استقطاب مصر فى ظل تراجع علاقاتها مع موسكو، وتحويلها إلى مركز من مراكز مقاومة الشيوعية فى المنطقة، كما عملت مصر على كسب إيران لصالح القضايا العربية وخصوصاً قضية فلسطين. وقد مثلت السنوات من ١٩٧٤ وحتى ١٩٧٧ أضخم تعاون اقتصادى فى تاريخ البلدين على الإطلاق، وبسبب هذه العلاقة أمكن للبلدين تجاوز نقاط خلاف عديدة نشأت آنذاك، أهمها قضية احتلال إيران للجزر الإماراتية الثلاث: طنب الكبرى، وطنب الصغرى، وأبو موسى، والتوتر الذى شاب العلاقات الإيرانية العربية بوصول البعثيين إلى الحكم فى العراق بانقلاب قاده أحمد حسن البكر فى عام ١٩٦٩.

وقد أخذ منحنى العلاقات بين البلدين فى التدهور مع قيام ثورة الخمينى فى ١٩٧٩، وإعلانه رفض بلاده معاهدة السلام المصرية - الإسرائيلية واتفاقات كامب ديفيد، وانضمامه إلى جبهة المقاطعة العربية لمصر، بل وإفتائه بتكفير الرئيس السادات شخصياً.

وزادت الجفوة اتساعاً باستقبال مصر الرسمى لشاه إيران بعد خلعه، وإعلانها رفض احتجاز رهائن أمريكيين من قبل طلاب إيرانيين فى مبنى السفارة الأمريكية بطهران، ثم المساندة المصرية للعراق فى حرب طويلة ضد إيران بعد أن كان الموقف المصرى محايداً فى بدايات الحرب، وهو ما مكّن العراق من الصمود وقلب الموازين لصالحه فى بعض فتراتها، ولأسباب إقليمية ودولية، فإن هذه الهوة لم يتم ردمها حتى الآن، ومازالت محاولات التقارب التى يبذلها وسطاء بين البلدين، لم تؤت ثمارها بعد.

■

الصراع على العراق

عبدالكريم العلوجى

القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ٢٠٠٧، ٢٢٠ صفحة



دخلت أمريكا العراق بزعم وجود أسلحة للدمار الشامل، ودمرت بنيته الأساسية وأعادته قروناً إلى الوراء، ثم ثبت أن هذه الأسلحة لا وجود لها، وبرغم ذلك بقيت القوات الأمريكية وقوات التحالف فى بلاد الرافدين، تفكك أوصاله وتمحو من الوجود آثار حضارة من أقدم وأعرق حضارات العالم، ولذا فإن هدف المؤلف من كتابه يتبدى فى هذه الصيحة التى يطلقها فى مقدمته: ارحلوا عن العراق.

يتألف الكتاب من أربعة فصول: العراق تاريخياً، العراق بعثياً، العراق محمياً، ثم العروبة وتحديد مستقبل العراق، وهو يدعو . ويدعو الدول العربية إلى رفض مجلس الحكم الانتقالى الذى يعتبره غير شرعى، ويرى أن اعتراف بعض الدول العربية بهذا المجلس لا يستند إلى أى شرعية قانونية، ويناقض ميثاق جامعة الدول العربية، الذى ينص على استقلال الدولة العضو ويرفض وجود دولة محتلة فى عضوية الجامعة العربية.

الكتاب إلى ذلك، يتتبع مسيرة العراق وتاريخه وثوراته وتطوره السياسى، وموقفه من عديد من الأحداث الإقليمية والدولية مثل الحربين العالميتين وحرب فلسطين، وعلاقاته بدول الجوار، كما يتابع المؤامرة الأمريكية على العراق، والصراع بين العراق وإيران، والأطماع فى نفط العراق، ثم حربى الخليج الأولى والثانية، وفى هذا الإطار، يقدم عدداً وافراً من الوثائق والقرارات الدولية التى تؤكد استقلالية العراق وعدم شرعية العدوان عليه، هى القرارات التى انتهكتها الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها فى أبشع صورة، ثم يقدم رؤية للمرحلة الانتقالية التى يعيشها العراق تحت الاحتلال.

■

سوسيولوجيا الفن

مجموعة من الباحثين

الكويت: عالم المعرفة، ٢٠٠٧، ٣٢٥صفحة



يبحث هذا الكتاب فى الإضافات التى يمكن أن يقدمها علم الاجتماع إلى فهمنا للفن فى المجتمع المعاصر، فى الفن التشكيلى والموسيقى والسينما والباليه وغيرهما من الفنون، وهو إلى ذلك يقدم دراسات فى سوسيولوجيا الجمال والتأملات النقدية والفنون الرفيعة والسوق، وهذه الرؤى تقلل التخصصات الأكاديمية من قيمتها أو تتجاهلها تماماً، إلا أن علم الاجتماع استطاع أن يطور سلسلة من طرق التفكير وأدوات التحليل المفيدة، وأن يكشف عن أن التحولات النموذجية فى الأساليب الجمالية كانت مدفوعة بنمط معين من التنظيم الاجتماعى، وأن التغير فى الأساليب الجمالية مثل فى ذاته انعكاساً للتغيرات فى طبيعة العلاقات الاجتماعية، وفى الممارسات الإبداعية والجمالية فى الحياة الشعبية.

والخلاصة التى تقدمها إحدى الدراسات المهمة فى الكتاب تؤكد على ضرورة أن تكون سوسيولوجيا الفن ناقدة للذات الممثلة لها، وأن تبعث الحيوية فى الافتراضات النظرية حول مفاهيم الفن وآلياته وأن تضعها فى سياقها التاريخى دون تعصب لاتجاه أو آخر، إذ إن الفن الذى يتخذ فكرة أو ظاهرة معينة موضوعاً له، يمكن أن يزودنا بفهم سليم لرؤية جماعة من الناس وربما المجتمع كله فى فترة تاريخية معينة لتلك الفكرة أو الظاهرة، بمعنى أبسط، فإن دراسات من هذا النوع تفسر لنا: لماذا حفظ الناس فى هذا الزمن أو ذاك هذه القصيدة عن ظهر قلب، ولماذا كانت تفضيلاتهم فى الأعمال الروائية والقصصية على هذا النحو، وما هى طبيعة المواد الثقافية التى يتسلون بها فى أوقات فراغهم، دون أن ينظر إلى هذا بوصفه تأريخاً للفن فحسب، وإنما - وهذا هو الأهم - تبصير بالعلاقة التى تربطه بالمجتمع وتحولاته.

■

عصر الثورة: أوروبا (١٧٨٩ - ١٨٤٨)

إريك هوبزباوم

ترجمة: فايز الصياغ

بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧، ٦٣٩ صفحة



أدت الثورة الفرنسية والثورة الصناعية إلى تحول العالم بين عامى ١٧٨٩ و١٨٤٨، هذه «الثورة المزدوجة»، التى خلقت العالم الحديث كما نعرفه لخصها إريك هوبزباوم فى هذا الكتاب المثير والمفيد، مع محافظة صارمة على موضوعية المؤرخ.

لقد تتبع إريك هوبزباوم، بوضوح تحليلى، هذا التحول الذى أحدثته «الثورة المزدوجة»، فى كل نواحى الحياة فى أوروبا: فى مجال الحرب والدبلوماسية، فى المناطق الصناعية الجديدة، وعلى الأرض، وسط طبقات الفلاحين والبورجوازية والأرستقراطية، فى أساليب الحكم والثورة، فى العلوم والفلسفة والدين، فى الآداب والفنون..

«عصر الثورة» هذا يتبعه، ضمن إصدارات المنظمة، «عصر رأس المال» و«عصر الإمبراطورية»، حرصاً على مد القارئ العربى بثلاثية هوبزباوم الشهيرة التى يعتبرها المتخصصون أحد الإنجازات الكبرى فى مجال المؤلفات التاريخية، خلال القرن العشرين.

■

العمران المصرى.. رصد التطورات فى عمران أرض مصر فى أواخر القرن العشرين واستطلاع مساراته المستقبلية حتى عام ٢٠٢٠

الباحث الرئيسى د. أبوزيد راجح

القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ٢٠٠٢



هذا الكتاب يقدم رصداً للعمران المصرى فى أواخر القرن العشرين ثم محاولة استقراء مساراته فى عام ٢٠٢٠ فى ظل عدة احتمالات لما سوف يكون عليه النظام العام فى مصر فى هذا التاريخ.

ولقد أخذ العمران فى هذا الكتاب بمعنى «عمارة الأرض» بكل ما تعنيه هذه العبارة الموجزة من تنمية وحضارة وارتقاء بالحياة، فالعمران فى حقيقة الأمر قراءة فى جغرافية المكان، وقراءة فى تاريخ المجتمع.

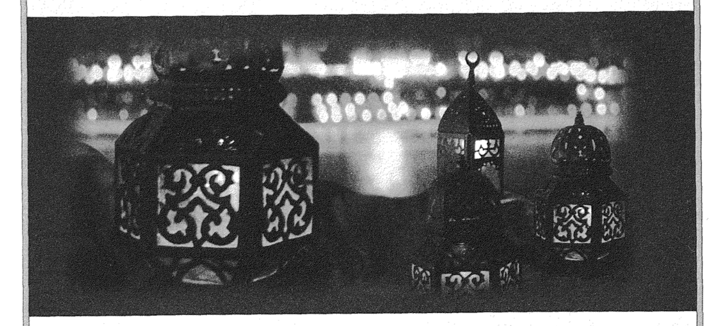
ويتكون العمران أفقياً «مكانياً» من ثلاثة مكونات وهى: القرى والمدن والمجتمعات الجديدة، ويتكون رأسياً «خدمياً» من ثلاثة عناصر وهى الإسكان والمرافق والتشييد. وتمثل المكونات الأفقية والعناصر الرأسية فى تقاطعها شبكة العمران التى تغطى الحيز المعمور بأكمله.

يشتمل هذا الكتاب على ثمانية أجزاء، الجزء الأول منها مقدمة فى العمران. الخصوصية المصرية كتمهيد عام للعمران المصرى وتعريف بمكوناته والقوى المؤثرة فى تشكيله وتوجيه مساراته. ثم يلى ذلك ثلاثة أجزاء لمكونات العمران المكانية وهى المدن والتحضر، والقرية والتنمية الريفية، والمدن والمجتمعات الجديدة، ويلى ذلك ثلاثة أجزاء لعناصر العمران الخدمية وهى الإسكان، والمرافق العامة - شرايين العمران، والتشييد، ثم يأتى الجزء الثامن والأخير ليستكشف ما قد يكون عليه العمران المصرى فى عام ٢٠٢٠ فى ضوء خمسة سيناريوهات يمثل كل منها أحد النظم العامة المحتملة التى قد تكون سائدة فى مصر فى هذا الوقت.

وأخيراً.. يعتبر هذا الكتاب هو المحاولة الأولى لجمع شتات العمران فى منظومة واحدة وإلقاء الضوء على بعده الإنسانى والاجتماعى والذى نرجو أن يجد له مكاناً بجانب الدراسات الجادة المهتمة بمصر الحاضر ومصر المستقبل.

■

الجو رمضانى... والصحبة عجبانى



في سميراميس ندعوك لتعيش رمضانك فى سحورك وفطارك... استمتع بمنظر النيل الخلاب و مائدة إفطار شهى فى النايت اند داى فى ثوبه الجديد... وألذ سحور فى صحبة الأصدقاء على حمام السباحة و رائحة الشواء تتمايل مع نغمات الطرب الشرقى.
أما فى مطعمنا اللبنانى صبايا اعددنا لكم على الإفطار والسحور أشهى المأكولات اللبنانية المطعمة بنكهة الجبل، وفى البانه ڤينو تراس إستمتع بالإفطار والسحور مصحوب بالجو العربى الأصيل، هذا كله بالإضافة إلى ركن الحلويات الشرقية فى كافيه كورنيش، مع سميراميس إستمتع برمضانك فى سحورك وفطارك.

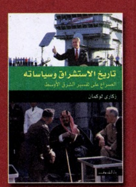
Do you live an InterContinental life?



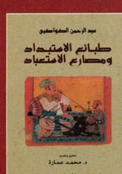
برجاء الإتصال بمكتب حجوزات المطاعم
تليفون: ١٨١٨ ٢٧٩٧ — ٧١٧١ ٢٧٩٥ داخلى: ١١٥١
فاكس: ٢٠٢٠ ٢٧٩٦

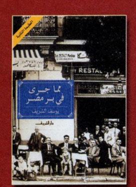
أحدث إصدارات

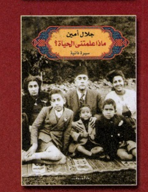
دار الشروق

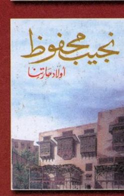


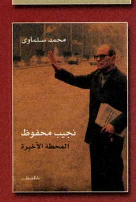


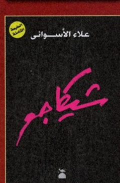






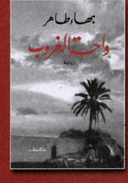


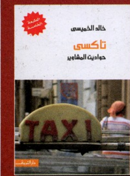








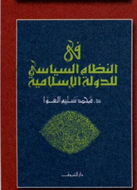












القاهرة : ١ ميدان طلعت حرب - وسط البلد ت: ٣٩٣٠٦٤٣ - ٣٩١٢٤٨٠
مدينة نصر: ٨ سيبويه المصرى - رابعة العدوية ت: ٤٠٢٣٣٩٩
الجيزة: مبنى فرست مول - ٣٥ شارع الجيزة أمام حديقة الحيوان ت: ٥٧٣٥٠٣٥ - ٥٦٨٥١٨٧
الاسكندرية: سان ستيفانو مول ت: ٠٣/٤٦٩٠٣٧٠ - ٠١٠/١٦٣٣٦٨٥
www.shorouk.com e-mail: bookstores@shorouk.com